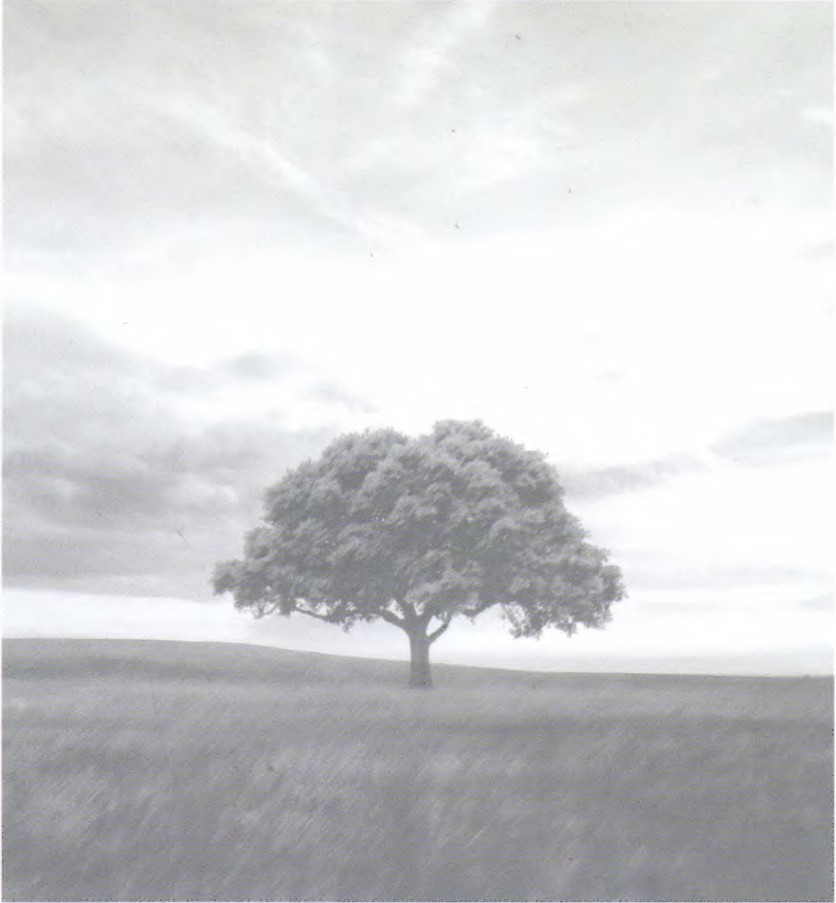


لماذا لست ملحدًا؟

في إمكانات التعليل العقلي

عبدالجليل الكُور



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

لهذا لست ملحدًا؟

هذا الكتاب ليس دفاعاً تقليدياً عن «الإيمان» و«الدين» (الإسلاميين)، وإنما هو دعوة إلى تأسيس «الإيمان» على حال التأمل والتدبر بحيث لا يعود «المؤمن» في وضع يُظهره كما لو كان بلا عقل أو يعتري عقله نقص بالمقارنة مع الذين يحرسون - بمناسبة أو من دونها - على ادعاء التميز بالعقل في تمامه. وعليه، فليس الغرض إقناع القارئ بما لا يريد أو تثنيه عما يعتقد، بل المطلوب تأكيد أن «المؤمن» و«الملحد» يستطيعان أن يتحاورا طلباً لنوع من التفاهم الذي قد يجعل كلا منهما يدرك، في النهاية، أن الاختلاف العقدي أو الفلسفي لا يصح أن يكون سبباً في التنافس أو التقاتل (على الأقل فكرياً وخطابياً إلى حدٍ شيطنة المخالف كما في الواقع المعيش).

إنه لا يكفي أن نجرؤ على التساؤل، بل لا بد من أن نجرؤ على مساءلة التساؤل نفسه في المدى الذي ينظر إليه كـ «فعل يؤسس ذاته» من دون أن يؤول إلى «النقص» فيقف على حافة «العدم». ولذا، فـ «الإيمان» ليس بالأمر الهين كما يتراءى عادة للمتعاقلين، بل هو افتحام لعقبات الوجود والفعل في هذا العالم بما لا يكاد يخطر على بال الذين لا يفعلون شيئاً أكثر من الإسراع إلى الحسم تحكماً أو تشهياً باسم «العقل» أو «العلم». وبذلك المعنى، يطلب هذا الكتاب أن يؤخذ «الإيمان» بقوة لتحدي «الإلحاد» في عقر داره.

الثنى: 6 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-00-9



9 786148 024009

إبداع
EBDAA

المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN FOUNDATION FOR THOUGHT AND CREATION

لماذا لست مُجدداً؟

في إمكانات التَّغْيِيلِ العقلي للإيمان

عبد الجليل الكُور

لماذا لست مُجدداً؟

في إمكانات التّغليل العقليّ للإيمان



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND EDUCATION

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

الْكُور، عبد الجليل

لماذا لست مُلجداً؟

في إمكانات التعليل العقلي للإيمان/ عبد الجليل الكُور.

174 ص.

ببليوغرافية، ص 165 - 174.

ISBN 978 - 614 - 8024 - 00 - 9

1 - الإسلام والإلحاد. أ. العنوان.

211

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت - لبنان

بريد إلكتروني: info@taefti.com

الموقع: www.taefti.com

المحتويات

7 مقدمة
11 1. لماذا لست مُلجداً؟
23 2. في ظلامية الخطاب الإلحادي
33 3. هذه حكايةُ الإلحاد ببساطة!
39 4. وُجوه الاستدلال في شهادة «لا إله إلا الله»
47 5. «هو ذا» الإسلام يُرهبهم تحدياً مُزعجاً!
59 6. «العمل» تعوداً مُقلداً أم تعبداً مُجدداً؟!
65 7. بماذا يؤمن الذين لا يؤمنون بالله؟
71 8. «الإسلام» في (داخل) حدود «العقل المُجرّد» وحده!
79 9. «العقل الإسلامي» بين إعجاز القرآن وإنجاز العلم
89 10. بأيّ معنى يُعدّ «القرآن» مُعجزاً؟
90 1 - مدخل
92 2 - من إعجازٍ فاضح إلى عَجْزٍ قاتِل!
93 3 - الاعتراض اللُّغويّ
100 4 - الاعتراض التاريخي
101 5 - الاعتراض الدلاليّ - الأسلوبيّ

103	6 - الاعتراض العلمي
104	7 - الوحي الخاتم والتحدّي الأتم
107	11. من آيات «الإعجاز» في فاتحة «القرآن»
107	1 - مقدمة
108	2 - «اللَّهُ» وباسمه فقط!
112	3 - «الحمد» منه وإليه
113	4 - «الرب» و«العالمين»
114	5 - أوليّة «الرَّحمة» وسَعَتُها
115	6 - «المَلِك/ المَالِك» و«يوم الدين»
116	7 - «العبادة» و«الاستعانة»
117	8 - «الهداية» و«الصِّراط المُستقيم»
119	9 - «المُنعم عليهم» و«المغضوب عليهم» و«الضَّالُّون»
120	10 - و«الحمد لله» أولاً وآخرأ
123	12. أحقاً «حرية المُعتقَد والضمير» لا شرعية لها في «الإسلام»؟
133	13. لا إكراه في الدين»: قَبْلَ «الإسلام» وبَعْدَه!
147	14. حقُّك في «حرية التعبير»، إنَّه حقِّي في «حرية المُساءلة»!
157	15. في التمكن «المادِّي» للأمن «الرُّوحي»!
165	تَبَّت المَراجع
165	مراجع بالعربية
169	مراجع بلغات أجنبية

مقدمة

يُمْكِنُ للمرء أن يَقْرَأ - خَلْفَ العنوان الأساسي لهذا الكتاب («لماذا لستُ مُلحدًا؟») - أن الأمرَ يَتَعَلَّقُ، في الحقيقة، بتبرير أو تعليلٍ لنقيضِ ما يَدُلُّ عليه: «لماذا أنا مُؤْمِنٌ؟». والحالُ أَنَّهُ يُفْتَرَضُ في المُؤْمِن إِذَا كَانَ يستطيع تبريرَ أو تعليل إيمانه أن يَقْتَدِرَ، بِالْمِثْلِ، على أن يَتَبَيَّنَ كيفُ يُمكن أن يَتَأَتَّى لغير المُؤْمِن - وللمُلحد بالخصوص - أن يقوم بتبرير أو تعليل موقفه من «الإيمان» عموماً (أي بما في ذلك إيمانه بالحاده!).

وبمعنى آخر، فهذا الكتاب ليس دفاعاً تقليدياً عن «الإيمان» و«الدِّين» (الإسلاميين)، وإنما هو دعوةٌ إلى تأسيس «الإيمان» على حال التأمُّل والتدبُّر بحيث لا يعود «المُؤْمِنُ» في وَضْعٍ يُظْهِرُهُ كما لو كان بلا عقلٍ أو يَغْتَرِي عقله نقضُ بالمُقَارَنَةِ مع الذين يَحْرِصُونَ - بمناسبةٍ أو من دونها - على ادِّعاء التَّمَيُّز بالعقل في تمامه.

إنَّني لا أبحثُ عن إقناع القارئ بما لا يُريد أو ثنيهِ عما يَعتقد، بل أَسْعَى إلى تأكيد أن «المُؤْمِن» و«المُلحد» يستطيعان أن يَتَحَاوَرَا طلباً لنوع من التفاهم الذي قد يجعل كلاً منهما يُدرك، في النِّهَايَةِ، أن الاختلافَ العَقْدِيَّ أو الفلسفيَّ لا يَصَحُّ أن يكون سبباً في التَّنَافِي أو التَّقَاتُل (على الأقل فكرياً وخطابياً إلى حدِّ شيطنة المُخَالَف كما في الواقع المَعِيش).

وَأَتَكَلَّمُ، هُنَا، من موقعٍ يَجْعَلُنِي أرى أن «الإلحاد» - كما يَغْرِضُهُ عادةُ أصحابه - ليس أشَدَّ معقوليَّةً من «الإيمان» (الذي يُظَنُّ أَنَّهُ «دينيٌّ» حصراً من

حيث يُنسى أنّ «المُلحد»، هو أيضاً، «مؤمنٌ بالحاده»^(١). لا بُدّ، بالتالي، من التفكير في نظامٍ للمعقوليّة يسعُ أصنافَ الاتّجاهات الفكرية والاعتقاديّة رغم تناقضها الشّديد.

إنّ من يتّبع أقوالَ أدعياء «الإلحاد» سيّبين أنّهم يرون أنّ مذهبهم يقبلُ أن يُعلّلَ عقليّاً (وحتى علميّاً) بشكلٍ يفوق «الإيمان الدّيني»، كأنّ المُلحد قد أوتيَ من «العقل» و«العلم» ما يكفيه ليفرّغ من مسألة «تأسيس الذات» بالشّكل الذي يقيّمها حكماً فيضلاً في أمور المعرفة والوجود على سواء. لكنّ الحفر الوجودي في أعماق «الذات» من شأنه أن يقود إلى مُواجهة ذلك «التأليه» المُتكرّر كما انتهى إليه أمثالُ سارتر («الإنسان أساساً رغبةً في أن يكون إلهاً»!

وإذا أمكنَ تعيينُ جوهر الخلاف بين «المؤمن» و«المُلحد»، فقد يكون بالقول إنّ الأوّل لا يقبلُ «العقل» كما لو كان «مطلقاً» لأنّ في هذا تأليهاً له يرفضه (أو «يطلقه»!) كلُّ ذي لُبٍّ؛ في حين أنّ الآخر لا يكاد يتكلّم على «العقل» إلّا بما يفيد - على الأقلّ في الظاهر - أنه يتّخذ «مطلقاً» (أي من دون تحديد ولا تقييد حتى حينما لا يجد مفرّاً من الإقرار بنسبيّته!). ولهذا، فإنّ المؤمّل أن يكون مضمونُ هذا الكتاب حافزاً إلى مزيدٍ من التأمّل والبحث.

وكم أرجو ألاّ ينزعج القارئ كثيراً من عناوين بعض الفصول (مثلاً، «ظلاميّة الخطاب الإلحادي») لأنّ الغرض يتمثّل، بالأساس، في بيان أنّ هناك صعوبةً عقليّةً كبرى في فهم أدّعاء بعض الملاحدة أنّهم يبتدئون من نقطةٍ بيضاء. إذ لا شيء أشدّ سُخفاً من القول بإمكان البدء من «نقطةٍ بيضاء» (ربّما «كوغيتو» آخر غير ذلك الذي ثبّت أنه «مكسور» أو «مجروح»؟!)، وهو أمر لا يستطيع المؤمنون أنفسهم تأكيدَه من دون أن يوصّفوا بـ«الوثوقيّة» و«الظلاميّة»!

وأظنّ، عموماً، أنّ القارئ لا يجهلُ مُشكلة «التأسيس» كما أطال الاشتغالُ بها الفلاسفة المُعاصرون فانتَهوا إلى الإقرار بأنّ تلك «النقطة البيضاء» (المطلوبة أو المزعومة) تُعدّ مُمتنعةً عقليّاً وتاريخيّاً، ممّا يُوجب تجاوزَ

«التعاقُل» و«التعالُم» نحو نوع من المعقوليّة «التحاورية» و«التداولية» البعيدة تماماً عن أيّ أدعاء لإمكان تأسيس كُلّي ومُطلق (وهو ما ينزلق إليه كثيرٌ من دُعاة أو أدعياء «العقلانية» و«العلمانية» في العالم العربي - الإسلامي).

ليس هناك، إذاً، كلّ ذلك «اليقين» (أو «الثقة») الذي يجده بعض الناس في استعمال ضمير «الأنا»، خصوصاً حينما يُتصوّر على شاكلة تلك «الذات» التي «تَمْلِكُ» نفسها و«تَحْكُمُ» فِعْلَها: فمثلاً، قولٌ كـ«عقلي» أو «جسدي» لا يعني شيئاً مُهِمّاً إلّا إذا فُهم تحديداً بصفته يَدُلُّ على «هذا العقل المُعطى لي» أو «الجسد المُعطى لي»، بل إنّ صفة «المُعطى» نفسها يجب أن تُحيل إلى معنى «المَبْنِي موضوعياً داخلياً»، أيّ «ما يُبنى داخلياً بفعل مجموع الشُّروط الطبيعية والاجتماعية والتاريخية كشروط موضوعية». فأين هي، إذاً، تلك «النقطة البيضاء» التي يُمكن أن نجدها ببساطة كـ«مُنطَلَقٍ كُلّيٍّ»؟!!

إنّه لا يكفي أن نَجْرُو على التّساؤل، بل لا بُدَّ من أن نَجْرُو على مُساءلة التّساؤل نفسه في المدى الذي يُنظر إليه كـ«فعلٍ يُؤسّس ذاته» من دون أن يُؤول إلى «التّقصُّ» فيقف على حافة «العدم». ومن هنا، فـ«الإيمان» ليس بالأمر الهين كما يَترأى عادةً للمُتعاقلين، بل هو اقتحامٌ لعقبات الوجود والفعل في هذا العالم بما لا يكاد يَخطر على بالِ الذين لا يفعلون شيئاً أكثر من الإسراع إلى الحَسْم تحكُّماً أو تشهياً باسم «العقل» أو «العلم». وبذلك المعنى، يَطْلُب هذا الكتاب أن يُؤخَذ «الإيمان» بِقُوّةٍ لتحديّ «الإلحاد» في عُقر داره. وكُلّي رجاء أن يَنفَع الله بهذا العمل وأن يجعله خالصاً لوجهه سبحانه، إنّه نَعَم المولى ونَعَم النّصير.

عبد الجليل الكُور

elgourat@gmail.com

- 1 -

لماذا لست مُلجداً؟⁽¹⁾

إشتهرت بين الناس مقالاتُ أرتأى أصحابها أن يُعلّلوا موقفهم من «المسيحية» (كما فعل برتراند راسل في «لماذا لست مسيحياً» [1927]⁽²⁾ أو جون ستوت في «لماذا أنا مسيحي» [2003]⁽³⁾) أو موقفهم من «الإسلام» (كما عند المُسمّى ابن وراق في «لماذا لست مُسليماً» [1995]⁽⁴⁾) أو حتّى موقفهم

(1) كُتِبَ هذا الفصلُ ونُشرَ مقالاً في موقع «هيسريس» الإلكتروني بتاريخ 12 أكتوبر 2012 (وكذلك كُتِبَتْ ونُشرَتْ أصولُ كُلِّ الفصول في الموقع نفسه، وكان آخرها مقال «العمل تعوذاً مقلداً أم تعبدًا مُجدداً» المنشور في 20 - 01 - 2014). ولهذا، فإنّ اتّخاذ عنوان «لماذا لست مُلجداً؟» عنواناً سياسياً لهذا الكتاب لا صلة له بكتاب «لست مُلجداً... لماذا؟» لصاحبه كريم فرحات الذي صدر في بداية سنة 2014 (دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة). ولولا بعض الظروف الخاصة بالناشر، لصدر الكتابان مُتزامنين بفارق بضعة أسابيع. عموماً، فما يُبرّر عنوان «لماذا لست مُلجداً؟» يتعلّق بعناوين المُقالات والكتب التي ذُكرت في بداية هذا الفصل والتي لا يخفى قُرب صياغتها من صياغته.

(2) أنظر:

- Bertrand Russell, *Why I am not a Christian And Other Essays on Religion and related subjects*, Routledge and New York, 2004; trad. Par Guy Leclech, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, J. J. Pauvert éditeur, Genève, 1960.

(3) أنظر:

- John Stott, *Why I am A Christian : This is my story*, IVP Books, 2003.

(4) أنظر:

- Ibn Warraq, *Why I am not Muslim*, Prometheus Books, [1995] 2003; traduction française: *Pourquoi je ne suis pas musulman*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1999.

من «الإلحاد» (كما عند بهجت سنغ في «لماذا أنا مُلحد» [1931]⁽¹⁾) أو إسماعيل أحمد أدهم في «لماذا أنا مُلحد؟» [1937]⁽²⁾) أو جمانة حداد في «لماذا أنا مُلحدة؟» [2013]⁽³⁾).

ويبدو أنه قد صار من المناسب جداً أن يأتي المرء مقالاً يُعلّل فيها موقفه من «الإلحاد»، خصوصاً على مستوى العالم العربي - الإسلامي حيث أخذ بعض أبناء المسلمين وبناتهم يتعاطون - بهذا القدر أو ذاك - خطاباً إلحادياً يُراد له أن يظهر بمظهر الخطاب «العقلاني» و«الحداثي» فيؤخذُ كأنه يُمثّل امتيازاً نخبة من العقلاء على غرار بعض الفلاسفة والعلماء المعاصرين (فكتور ستنغر⁽⁴⁾)، سام هاريس⁽⁵⁾)، ميشيل

(1) أنظر:

- Bhagat Singh, *Why I am An Atheist: An Autobiographical Discourse*, [1931] Hope India Publications, 2005.

(2) نُشر مقالته في مجلة «الإمام» (سبتمبر - أيلول - 1937، ص. 36 وما يليها؛ المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، ص. 80 - 91) ورَدَّ عليه محمد فريد وجدي في مقال بعنوان «لماذا هو مُلحد؟» (مجلة الأزهر، الجزء السابع، رجب 1356هـ/ 1937م، ص. 457 وما يليها؛ وأيضاً في: المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، مرجع سابق، ص. 92 - 118) وأيضاً الدكتور أحمد زكي أبو شادي بمقال «لماذا أنا مُؤمن؟» (الرسالة، 5 أغسطس 1940).

(3) مقال جمانة حداد نشرته صحيفة «الحياة» (23 مارس - آذار - 2013).

(4) فيزيائي أمريكي يُعدّ أغزر الكتاب المُدافعين عن الإلحاد من الناحية العلمية، انظر له:

- Victor J. Stenger, *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe*, Prometheus Books, 2003.

- Id, *God, The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, 2007; trad. Fr. Dieu, l'hypothèse erronée: comment la science prouve que Dieu n'existe pas, H & O, 2009.

- Id, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, 2009.

- Id, *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*, Prometheus Books, 2012.

- Id, *God and the Atom: From Democritus to the Higgs Boson*, Prometheus Books, 2013.

(5) كاتب أمريكي متخصص في العلوم العصبية، انظر له:

- Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, [2004]; Free Press, 2006.

أونفري⁽¹⁾، دُنيِل دِنيت⁽²⁾، أندري كُونت - سِونفيل⁽³⁾، ريتشارد دُوكنز⁽⁴⁾، كريستوفر هِتشنز⁽⁵⁾ الذين أمتدحوا مذهب «الإلحاد» إلى حدّ جعلوه أحدَ لَوَازِمِ «المَعقُولِيَةِ العِلْمِيَةِ». تُرى، هل يَقْبَلُ «الإلحاد» أن يُعَلَّلَ عَقْلِيًّا بما لا قِبَلَ لـ«الإيمان» (الدِّينِيّ) به؟ «الإلحاد» أن يقول المرءُ بأنّه «لا إله» أو «لا أُلوهِيّة»⁽⁶⁾، فهو موقفٌ يقوم على دَعْوَى أساسِيّة تُفيد نَفْيَ أو إنكارَ «الأُلوهِيّة» بإطلاقٍ (و، من ثَمَّ، نفي كل ما

(1) فيلسوف فرنسيّ مُعاصر انظر له:

- Michel Onfray, *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005; Livre de Poche, 2006; Translated by Jeremy Leggatt, *In Defense of Atheism: the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Viking Canada, 2007; or: *Atheist Manifesto, the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Melbourne University Press, 2007; Arcade Publishing, 2011.

على الرغم من أنّ العنوان الأصلي يُفيد أساساً معنى «رسالة في الإلحاديات» («إلحاديات: Athéologie» في مُقابل «الآهيات: Théologie»، وهي مُقابِلَةٌ مُثْبِتَةٌ كَأَنَّ «الإلحاديات» عِلْمٌ أو مَجَالٌ دراسيٌّ يجب أن يُسْتَبَدَلَ مكانَ «الآهيات»!)، فقد نُقِلَ الكتاب إلى العربية بعنوان: مشيل أونفري، كتاب نفي اللاهوت. فيزياء الميتافيزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط 1، 2012. وصدّر ردُّ نقديّ فاحص للأخطاء التاريخية والفلسفيّة في كتاب أونفري: إرين فرناندز، الله بالعقل، ردُّ على مشيل أونفري؛

- Irène Fernandez, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, éd. Philippe Rey, 2005. وهناك أيضاً كتاب نقديّ آخر عنه: ماثيو بومي، ضدّ رسالة الإلحاديات. نسقُ أونفري مُعَرَّى؛ - Mattieu Baumier, *L'anti-traité d'athéologie: le système Onfray mis à nu*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

(2) فيلسوف أمريكيّ مُعاصر، انظر له:

- Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Group, 2006.

(3) فيلسوف فرنسيّ مُعاصر، انظر له:

- André Comte-Sponville, *l'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2007; le livre de Poche, 2008.

(4) عالم بريطانيّ مُتخصص في الحيَوَات (أيّ «علم الأحياء»)، انظر له:

- Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press/Houghton Mifflin Company, New York, 2006; Black Swan, 2007; trad. Par Marie-France Desjeux-Lefort, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, 2008; Perrin, Paris, 2009.

(5) كاتب صحافيّ وناقد بريطانيّ-أمريكيّ (1949 - 2011)، انظر له:

- Christopher Hitchens, *God is not great: how religion poisons everything*, Allen & Unwin, 2007.

(6) لفظ «إلحاد» العربيّ يُقابل اللفظ الأجنبيّ «atheism/l'athéisme» الذي يَدُلُّ حرفيّاً على معنى

يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ «الوحي» و«النُّبُوَّة» و«الدِّين» و«البعث» و«الحساب»). ذلك بأنَّ تصوُّرَ «كائن له كلَّ صفات الكمال» (كائن أعلى من العالم و/أو أدنى، أي بمعنى «قريب»، منه) يُعَدُّ لَدَى الْمُلْحَدِ إمَّا مُتَنَاقِضاً (كائن كامل «في» أو «مع» عالم ناقص! و«كائن كامل» يَتَصَوَّرُهُ أو يُذَرِّكُهُ «كائن ناقص»!) وإمَّا مُحَالاً («الكامل» لَا يَحْتَاجُ إِلَى «الناقص» وَلَا يَقْبَلُهُ: فَلَوْ كَانَ ثَمَّةَ إِلَهٍ، لَمَا جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ سِوَاهُ مِنَ الْكَائِنَاتِ النَّاقِصَةِ الَّتِي تَمَلَأُ الْعَالَمَ وَالتِّي مِنْهَا «الإنسان»). وبالتالي، فَتَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ لِـ«الإله» لَيْسَ - فِي ظَنِّ الْمُلْحَدِ - سِوَى تَعْبِيرٍ مُتَعَالٍ عَنِ الْوَعْيِ بِالنَّقْصِ الْبَشَرِيِّ الَّذِي لَا يُحْتَمَلُ إِلَّا بِإِسْقَاطِهِ مَقْلُوباً عَلَى كَائِنٍ مُطْلَقٍ الْكَمَالِ يُتَصَوَّرُ تَخَيُّلاً أَوْ يُخْتَلَقُ تَوْهُمًا!

يَسْتَطِيعُ الْمَرْءُ، أَبْتَدَاءً، أَنْ يُجِيبَ عَنْ سُؤَالٍ «لِمَاذَا لَسْتُ مُلْحِداً؟» بِأَنْ يَقُولَ «لَأَنِّي وُلِدْتُ وَنُشِئْتُ فِي أُسْرَةٍ وَمُجْتَمَعٍ مُسْلِمِينَ حَيْثُ يُؤْمِنُ أَكْثَرُ النَّاسِ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». وَهَذَا الْجَوَابُ يُبَيِّنُ السَّبَبَ الْمُبَاشِرَ فِي إِيمَانِ الْمُسْلِمِ بِاللَّهِ بِإِرْجَاعِهِ إِلَى تَأْثِيرِ «التَّنْشِئَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ» كَسِرُورَةِ تَشَكُّلِ النَّاسِ وَفُقُ مَقْتَضِيَّاتِ «نِظَامِ الثَّقَافَةِ» السَّائِدِ فِي مَجْتَمَعِهِمْ وَعَصَرِهِمْ. وَبِالْمِثْلِ، فَهُوَ جَوَابٌ يُشِيرُ إِلَى أَنَّ «الإِلْحَادَ» نَفْسَهُ لَهُ أَسْبَابُهُ الْمَوْضُوعِيَّةُ الْقَائِمَةُ فِي نَوْعٍ مِنَ «التَّنْشِئَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ» الَّتِي تَجْعَلُ بَعْضَ النَّاسِ مُهَيَّئِينَ نَفْسِيًّا وَعَقْلِيًّا لِنَفْيِ «وُجُودِ اللَّهِ».

لَكِنْ ذَلِكَ الْجَوَابُ لَا يُعْطِي عِلَّةً كَافِيَةً فِي بَيَانِ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ، إِذْ أَنَّهُ يَزُودُ فِي فَحْوَاهُ إِلَى أَنَّ «وُجُودَ اللَّهِ» لَيْسَ شَيْئاً آخَرَ سِوَى مَا يُنْتَجِجُهُ «الْمَجْتَمَعُ» وَ«الثَّقَافَةُ» وَ«التَّارِيخُ» دَاخِلَ وَعْيِ النَّاسِ. وَمِنْ ثَمَّ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ عِلَّةً كَافِيَةً، لَصَحَّ أَنْ يَتَسَاوَى «الإِيمَانُ» وَ«الإِلْحَادُ» مِنْ جِهَةِ تَعْلِيلِهِمَا بِحَيْثُ لَا يَعُودُ «الإِلْحَادُ» نَفْسُهُ أَفْضَلَ مِنَ «الإِيمَانِ» لِأَنَّهُ بِذَلِكَ يَصِيرُ، هُوَ أَيْضاً، مَعْلُولاً لِأَسْبَابٍ مَوْضُوعِيَّةٍ تَتَحَدَّدُ فِي نَوْعِ «التَّنْشِئَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ» الَّتِي تَجْعَلُ الْإِنْسَانَ مُلْحِداً!

«مَذْهَبُ اللَّأَلُوْهِيَّةِ» الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ اللفظ العربي من حيث أَنَّ كَلِمَةَ «إِلْحَادٍ» اسْمٌ مَأْخُودٌ مِنْ فِعْلِ «أَلْحَدَ، يُلْحِدُ» بِمَعْنَى «عَدَلَ عَنِ الْحَقِّ وَأَدْخَلَ فِيهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ» وَ«طَعَنَ فِي الدِّينِ» وَ«جَادَلَ وَمَارَى». فَ«الإِلْحَادُ»، إِذَا، مِثْلُ إِلَى نَفْيِ وَجُودِ اللَّهِ وَإِلَى الطَّعْنِ فِي أُمُورِ الدِّينِ جُحُوداً وَتَشْكِكاً.

حقاً، إننا نجد الملاحظة يميلون في مواقفهم إلى ادعاء الاعتماد حصراً على «العقل» و«العلم» بخلاف الناس المؤمنين الذين يستندون، في ظنهم، إلى «الوحي» (الذي من الشائع أن يُعدّ نقيضاً لـ«العقل») أو إلى «الإيمان» (الذي لا مجال معه للشك فيما استقرّ بصفته «الحق» الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾⁽¹⁾).

ولعلّ ما يجب، هنا، الوقوف عنده أنّ من يدعي اعتماد «العقل» معياراً أساسياً وحكماً فيضلاً إنّما يغيب عنه أنّ ادّعاءه هذا لا يمرّ إطلاقاً إلا بنوع من «الإيمان» الذي يجعله يصدّق بقيمة «العقل» وأفضليته على كل ما سواه⁽²⁾. لكن، ينبغي الانتباه - فضلاً عن كون الأصل في «العقل» إنّما هو «الإيمان»، تماماً بخلاف ما يظنّه ادعاء «العقلانية» - إلى أنّ هذا «الإيمان» يمتنع أن يكون «العقل» مضدّه (مغالطة الدّور: «العقل» أساس إيمانه بنفسه!). فلا يبقى، إذًا، إلّا أن يؤسّس «العقل» على ما سواه، أي على شيء من خارجه: إمّا على ما هو دونه من «اللاعقل» (كما يتجلّى، بالخصوص، في «الهوى») وإمّا على ما هو فوقه (وهو ما قد يكون عقلاً أعلى منه وأرشد). ولو أن المُلحد تبيّن حقاً هذا الأمر، لانتهى إلى مواجهة أول إحراج أساسي، إحراج لا مخرج له منه إلّا بمراجعة تصوّره الضيق لـ«العقل»، بل لتوقّف بشأن الخوض في «الألوهية» فقنّع تواضعاً بالقول «لا أدري» كما هو ذأب بعض كبار العقلاء!

لكنّ المُلحد يأبى إلّا أن يتعدّى ظاهر «العقل» فتراه يجرّو على الحُكم بشرياً بنفي أو إنكار «وجود الله». ولا يخفى على ذي مُسكة أنّ مثل هذا الحُكم فيه دليلٌ صريحٌ على تألّه المُلحد أكثر ممّا فيه الدليل على قُدرة «العقل» (البشري) على إثبات أو نفي ما يتجاوزه بالتحديد. فالتنظر في «الإلحاد» - بما هو نفي لـ«وجود الله» من موقع من يتحدّد أصلاً بأنّه ليس إلهاً - يقود إلى تبيّن أنّ الأمر فيه يتعلّق بمُجاوِزة «العقل» في المدى الذي يُعدّ ذلك الحُكم صادراً

(1) سورة فصلت، الآية: (42).

(2) انظر فصل «في التّضليل باسم العقل» ضمن: عبد الجليل الكور، تساؤلات التّفلسف وتضليلات اللّغوى، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، 2013، ص. 27 - 34.

عَمَّنْ هو - في وجوده وعِلْمه - دون المُراد إثبات أو نفي وجوده! وبالتالي، فكل نفي أو إنكار يأتي مِمَّنْ كان ذاك شأنه ليس سوى حُكم نفسي أو تقرير ذهني مداره «الفكر» في علاقته الدّاخلية بذاته، وليس أبداً حُكماً خارجياً وموضوعياً يَكْفُل تناوُل «الوجود» تحقيقاً وتعييناً.

وأكثر من ذلك، يرى المُلحد أنه حتّى لو كان اللّهُ موجوداً، فإنّ الإنسان لا يُمْكِنُه أن يَعْرِفه لكونه لا يستطيع - بوجوده وعقله المَحْدُودين يقيناً - أن يُحيط بوجودِ كائنٍ يُفترض أن يَتَحَدَّد في ذاته بصفته «مُطلقاً» و«لانهائياً» (إذ أنّي لـ«المحدود» أن يُدرك، وبِله أن يُحيط، بوجودِ «غير المحدود»!). غير أنّ هذا ليس مُفارقةً عقليةً، وإنّما هو مُغالطةٌ يَتَبَيَّن فسادُها من حيث إنّ العلةَ في وجود الإنسان وإدراكه - بما هو كائنٌ «محدودٌ» - لا تَرْجِع إليه بالذات: أليس بإمكان «المُطلق» أن يُثَبِّت ذاته ويُعرِّف بها في الوقت عينه الذي نجد «المحدود» يفعل ذلك بالنسبة إلى أمثاله؟! بل هل بوسع غير الإنسان من الكائنات - التي يُقال عنها إنّها أدنى منه وجوداً وأقلّ إدراكاً - أن تُنْفِي (أو تُنْكِرَ) وجوده، فقط لأنّها عاجزةٌ بذاتها عن إدراكه كما هو؟!

إنّ كثيرين لا مُستند لهم في أدعائهم «الإلحاد» سوى مُناقشةِ عَمَانُوثِيل كَنْط⁽¹⁾ لِمَا يُعرِّف بـ«الأدلة على وجود اللّهِ» (نقد العقل الخالص، القسم الثاني، الفصل الثالث من الكتاب الثاني⁽²⁾). لكنّ هؤلاء لا يَعْمَلُون فقط عن

(1) أَكْتُب «كَنْط» هكذا وليس بأيّ شكل آخر لأنّ الاسم بالحروف اللاتينية (Kant) لا يُنطق عند أهله بفتح ممدود (كما في «كانط»)، ولأنّ كتابته بِـ«كَانْث» أو «كَنْت» تُؤدّي - لو سلّمنا، جدلاً، بأنّ الصوت الأخير في هذا الاسم يجب أن يُنطق ثاءً وليس طاءً - إلى خلطه بفعل «كان» مُصرِّفاً في الماضي للغائب المُؤنَّث «كَانْث» أو للمُخاطَب المُذكَر «كَنْت» وللمُخاطَب المُؤنَّث «كَنْت»، خصوصاً أنّ الكتابة العربية لا تزال غير مشكولة في الغالب.

(2) لكتاب كَنْط (Kritik der Reinen Vernunft) ثلاث ترجمات عربية، أوّلاها تحمل عنوان «نقد العقل المُجرّد» (أحمد الشيباني، دار القِطة العربية، بيروت، 1965، 1122 صفحة)، في حين جاءت الأُخريان كلتاهما بعنوان «نقد العقل المَحْض» (عَمَانُوثِيل كَنْط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1990، 415 صفحة؛ إمانويل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2013، 845 صفحة). والإشكال في هذه الترجمات قائم في

أَنَّ القول بامتناع التّذليل العقليّ على «وُجود الله» يُثبِت حُدود «العقل» نفسه (طبيعته) «المشروطة» تفرض عليه - رغم تطلّعه المُستمرّ - ألاّ يطمع إطلاقاً في الإحاطة بكنْهِ «اللامشروط» لا إثباتاً ولا، بالأحرى، نفياً)، بل يَغفُلون أيضاً عمّا هو أهمّ: من جهة، ليس «الوُجود» صفةً محمولةً لكي يَصَحَّ البتّ فيها ذهنيّاً بإثباتها أو نفيها، وإنّما «الوُجود» موصوفٌ موضوعيّ له من الصفات ما قد لا يَسْتَطِيع «الدّهْن» أو «الفكر» استكناهَه! ومن جهةٍ أخرى، الدّليل العقليّ الذي يُطلَب فيه فقط الاتّساق الصّوريّ غير مُناسب لإثبات وُجود الأعيان أو معرفته (قد يَثْبُت في «الدّهْن» ما لا أثر له في «العَيْن»، والعكس صحيح)، بل إنّ الدّليل العقليّ نفسه لا يقف عند ذلك الوجه، وإنّما يَغْدُوهُ إلى أوجِه كثيرة هي أوثَقُ صلةً بتجربة «الوُجود» في تحقُّقه العينيّ والموضوعيّ بعيداً عن مُمكنات التجريد النظريّ⁽¹⁾.

والأدهى من ذلك كلّهُ أنّ من يَطْلُب الاستدلال عقليّاً على عدم «وُجود الله» لا يكاد يَنْتبه إلى أنّه يقع تحت خداع اللّغة حتّى حينما يظنّ أنّه يُفكّر

ترجمة صفة Reinen/pure بـ «مُجرّد» أو «مُخض» بدلاً من «خالص». وما يَجْدُر التّنبية عليه سريعاً، هنا، هو أنّ صفة «مُجرّد» تُعيّن حال «غير المحسوس» أو حال «النّظريّ» في تميّزه عن «العَمَلِيّ»، وأنّ صفة «مُخض» تُعيّن في الأصل حالّ «اللّبن غير المخلوط بالماء»، وأنّ صفة «خالص» تُعيّن حالّ «اللّزّن الصافي والتّاصع» (غير المُشوب بلون آخر؛ وكلّ «أبيض» يُوصَف بأنه «خالص»). وإذا كان مقصودُ كُنْط يَتعلّق بـ «العقل غير المُشوب بأيّ مادة من التّجربة الحسيّة» (العقل قبل مُلابسته مُعطيات التّجربة الحسيّة كأنه، في وجوده هذا، «صفحة بيضاء»)، فإنّ صفة «خالص» تبدو أقرب إلى أداء هذا المعنى لتأثير استعمالها في الدّلالة على «الخُلُوّ من كل الشّوائب والآفات» (أي «الصّفاء والنّقاء التام») ولظهور معناها حتّى لدى الإنسان العاديّ، وذلك بخلاف صفتيّ «مُجرّد» (التي تدلّ، بالخصوص، على «ما يَخْصُ الفكر النّظريّ في تميّزه عن المُمارَسة العَمَلِيّة») و«مُخض» (التي تُعَدُّ أقلّ رُسوخاً في التّداول من «خالص/خالصة» التي وُردت في أكثر من آية من القرآن الكريم: [الرّؤم: 3]، [النّحل: 66]، [البقرة: 94]، [الأنعام: 139]، [الأعراف: 32]، [الأحزاب: 50]، [ص: 46].

(1) ممّا يَجْدُر التّنبية عليه أنّ الفيلسوف الفرنسيّ فريدريك غيُو قام أخيراً بفحص منطقيّ وعقليّ لأوجِه الاستدلال على وُجود الله على أساس مُكتسبات «الإلهيات الطبيعيّة»، كما قام بمراجعة شاملة للنقد الكُنْطِيّ المعروف. انظر:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe, Arguments philosophiques*, éd. Du Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2013, 416p.

خارجها، إذ تراه يضع اسم «الإله» أولاً (وهو اسمٌ يدلُّ على «ذاتٍ واجبِ الوجود»)، ثمَّ يُسندُ إليه صفةً منفيةً «غير موجود» (في قولهم «اللَّه غير موجود») أو فعل «مات» (في قولهم «الإله مات»): فكيف يُعقل نفْيُ «موضوع/عَيْنِ» وجوده ضروريٌّ بذاته؟! أيكون ذلك فقط لأنَّ اللُّغة تُعطي إمكانَ نفيه لفظياً؟!!

ونجد، بعدُ، أنَّ من المُفكرين من يتعجَّب كيف أنَّ الله - عزَّ وجل - لم يكثرث بإعطاء «البُرهان» على وجوده، حتَّى إنَّ منهم من يبتهج لهذا (كما عُرِف عن برتراند راسل في قوله بأنَّ الله كان، بذلك، أوَّل من خَرَق «العقل»!) فيجعل غياب «البُرهان» مُساوياً لعدم وجود «المُبرهن عليه» (الذي يُفترض فيه، هنا، أن يكون هو «المُبرهن على نفسه»!)!

وينبغي ألاَّ يخفى، بهذا الصِّدد، أنَّ سَوَق الأمر على ذلك النحو سخيْف من ناحيتين:

أولاهما: إنَّ الله لو أعطى «البُرهان» المطلوب على ذاته، لكان بُرهانه بمثابة «السُّلطان» الذي يَنْتزع «الإيمان» من التُّفوس كُرهاً وليس طَوْعاً كما هو مُقتضى الحكمة!

وثانيهما: إنَّ غياب «البُرهان» على شيءٍ ما لا يَسْتلزم دائماً غياب الشيء ذاته من الوجود!

وإذا ظَهَرَ أنَّ كل تلك السُّبل مُوصِدةٌ تماماً أمام تعقيل «الإلحاد»، فإنَّه لا تبقى إلَّا مُعضلةُ الشرِّ كما تتجسَّد في كل المَساوئ والمَصائب التي يَعبجُ بها العالم. إذ يتساءل المُلحد: كيف يُعقل أن يَسمح الله بذلك، وهو القدير الفعَّال والخيرُ الكريم؟! ولن يقبل المُتسائل جواباً مثل «لأنَّه ربُّ العالمين يفعل ما يشاء في مُلكه ولا يُسأل عما يفعل»، ذلك بأنَّه يُريد من الله ألاَّ يكون ولا يفعل إلَّا في حُدود ما يُدركه خَلْقُه كأنَّ مَشِيئته، سُبْحانه، يجب أن تكون وَفْق مَشِيئتهم لكي تستحقَّ الدُّخول في مُقتضى «العدل» و«الرحمة»! لكن، أليس العاجز عن إدراك «وجود الله» أخرى به أن يُقرَّ بعجزه عن إدراك الحكمة في «فعل الله ومشيئته»؟! وكيف يجب أن يكون وجودُ الشرِّ في العالم فقط سبباً للشكِّ في

وجود رب العالمين، وليس مدعاة للتفكر في قدرة الملك العزيز رب السماوات والأرض؟!

إنه حتى لو صحَّ تعليلُ «الإلحاد» عقلياً، فسيتربَّ عليه أمتناعُ تأسيس «الأخلاق» وجودياً لكونه يقوم على نفي «وجود الله» (الذي هو مثال «الخير الأسمى»). فلا يعود، من ثم، ممكناً تأسيس «الأخلاق» إلا بشكل عمليّ على النحو الذي يجعلها نفعيّة ونسيبةً تماماً، ليس فقط بمقتضى حدود «العقل المجرد» (إرادة الخير لذاته تتطلب معرفته موضوعياً بما هو «خير أسمى»)، بل أيضاً لأنَّ شروط الممارسة العمليّة تجعل القيام بالواجب غير مُمكن كـ«فعل خالص» إلا بما هو «تخلّص مُتدرّج» من إكراهات الضّرورة بشيّ تجليّاتها.

ولهذا، فلو ثبتَّ عدمُ «وجود الله»، لصار مُبرراً اعتبارُ «الفضيلة» - في اقتضاها لـ«الحرية» و«الحقيقة» كليهما - تابعةً لأغراض النَّفس ومُستجيبةً حصراً للمصالح العاجلة. فما الذي يُوجب، إذاً، التّزام «الفضيلة» بما هي فقط «فضيلة» مقتضاها أمثال «الخير الأسمى» (فضيلة بلا قيد أو شرط)؟! إذ لا «الطبيعة» ولا «المجتمع» ولا «التاريخ» تصلح مُفردةً أو مُجتمعةً لتأسيس «الأخلاق» بما هي كذلك لأنَّ هذه المُحدّدات لا تكفي، حتى في تعاليها على الأفراد، لمحو صبغة «العدميّة» المُلازمة حينئذٍ للوجود والفعل البشريّين من حيث أفتقادهما الجوهريّ لكل مقصدٍ أو غايةٍ فيما هو أبعد من هذا العالم الدُّنيوي! بإيجاز، ما الذي سيُلزم المُلحد أخلاقياً إذا أمكنه أن يأتي أفعاله بشكل يجعله يتفادى أن يساءل أو يحاسب «هنا والآن»؟!

إنَّ كونَ «الإلحاد» لا يتفكُّ عن إدراك محدوديّة الوجود الإنسانيّ يجعل مواصلة الاستدلال إلى نهايته تقتضي من المُلحد الجادّ مواجهةً حافّة الانتحار. فإدراكُ أن «الوجود» البشريّ مفتوحٌ على «العدم» في مصدره ومآله يُوجب الإسراع إلى إنهائه لإيقاف الاستمرار في مُعاناته الضروريّة بلا جدوى.

لكنَّ المُلحد يغفل عن ذلك كما يغفل عن أن إقراره بأنَّ ليس بعد «الحياة»

إلا «العدم» يُعدّ إيماناً بغيبٍ لا دليل له عليه، وهو إيمانٌ له نظيرٌ في الإيمان بالله! فكيف يصحُّ له قبول الأول وردُّ الآخر؟! بل كيف يبقى معنى للحياة إذا كان ما بعدها ليس إلا «العدم»؟! أليس المنطقيُّ أن يُهرع المُلحد إلى وضع حدٍّ لهذا «الوجود» الزائف الذي لا أصل له ولا مألٍ إلا «العدم»؟! فلماذا يتشبَّث المُلحد بحياةٍ لم يُعطها ابتداءً لنفسه وتؤخذ منه أخيراً رغم أنفه؟! أليس جُبناً صريحاً منه أن يقف مُبتهجاً عند شُبّهات «الإلحاد» في الوقت الذي تُوجب عليه الشجاعةُ الفكريةُ أن يُقدِّم من قُوَّره على «الانتحار» حلاً لمعضلةِ هذا «الوجود» الذي لا يقبل من منظوره أبداً أن يُعلَّل عقلياً؟! وماذا يتبَقَّى في «الإلحاد» من امتياز غير كونه جُرأةً على «التعاقل» جُحوداً ونكراناً؟!

هكذا يُمكن تأكيدُ أنّ النظر في «الإلحاد» يقود إلى تبينِ أنّه لا يقبل أن يُعلَّل عقلياً على نحوٍ أفضل من «الإيمان»، وأنّه يبقى - إذا تجاوزنا مسألة إمكان تساويهما أو تكافئتهما من الناحية العقلية - مُعلّلاً فقط بالنسبة إلى «دوافع» أو «مُبررات» تجد أصلها، بالأساس، في مجموع الشروط التاريخية والاجتماعية المُحددة واقعياً وموضوعياً لاعتقادات الناس. إنّه اعتقادٌ يتظاهر أصحابه بالاستناد فقط إلى «العقل» في الوقت الذي لا يستطيعون أن يُوفِّوا بكل مُقتضيات «البُرهان العقلي» حتّى في تأسيسهم لما يزعمونه من أفضليةِ «العقل» على ما سواه.

أخيراً وليس حقيراً⁽¹⁾، يبدو «الإلحاد» نفسه غير مُمكن كفعل إنسانيٍّ إلا في علاقته بالألوهية، إذ أنّه ليس في حقيقته سوى تجلٍّ لقُدرةِ «المُطلق» في تعاليه اللامشروط: فأتى للمُلحد، بما هو كائنٌ زسبيٍّ ومشروطٌ، أن يأتي نفي وجودِ «المُطلق» لولا كونه قد أوتي القُدرة على التعبير المُتَنَكَّر عما يتجاوزُه؛

(1) الشائع أن يُقال «أخيراً وليس أخيراً» في مُقابل العبارة الإنجليزية «At last, but not least»؛ لكنّ الأمر في الترجمة العربية يتعلّق بنقلٍ فاسدٍ، لأنّ المقصود في العبارة الأجنبية تأكيدُ أنّ «المذكور أخيراً (أو أخيراً) ليس حقيراً» (انظر: عبد الجليل الكور، ملحمة انتفاض اللسان العربي: لسانُ العرب الفلق، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، 2013، ص. 204).

أَيَّ أَنْ «الإلحاد» ليس، في العمق، سوى أثرٍ معلولٍ لمن كان شأنه أن «يُضِلَّ» مَنْ يَشَاءُ» تماماً كما يرجع إليه وحده أن «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»!

ومن ثَمَّ، فليس للمُلحد فقط حَقٌّ شَرْعِيٌّ وإِلَهِيٌّ فِي ادِّعَاءِ «الإلحاد» والتَّعْيِيرِ عَنْهُ، بَلْ لَهُ أَيْضاً حَقٌّ أَجْتِمَاعِيٌّ وَمَدَنِيٌّ فِي أَنْ يُسْمَعَ مِنْهُ وَيُرَدَّ عَلَيْهِ نُهوضاً بِوَجِبِ الْإِعْتِرَاضِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي تَفْرِضُهُ مُطَالَبَتُهُ نَفْسُهَا بِالِاسْتِنَادِ إِلَى «العقل» فِي تَأْسِيسِ الْإِعْتِقَادَاتِ وَتَعْلِيلِهَا. وَمِنْ هُنَا، فَالْأَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ أَلَّا يُوَاجِهَ أَمْثَالُهُ إِلَّا بِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿...﴾، تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿[البقرة: 111].

- 2 -

في ظلاميّة الخطاب الإلحاديّ

يَميل أدعياءُ «الإلحاد» إلى تقديم أنفسهم بأنهم، في أقوالهم وأفعالهم، أحرصُ الناس على اعتماد «العقل» و«العلم». لكنّ التّحقيق فيما يأتونه، بالخصوص، من أشكال الخطاب يُظهر أنّهم لا يكادون يَتَقَيّدون بالمُتعارَف في استعمالات «العقل» و«العلم». يجوز، بالتالي، الحديث عن نوع من «الظلاميّة» المُتعاوِلة أو المُتعالِمة في المُمَارَسة الخطائيّة لأدعياء «الإلحاد». ولهذا، فإنّ الوجه المعروف من «الإلحاد» بصفته يُعبّر عن «التّثوير» و«التّحرير» لا يُمثّل سوى زيانٍ دِعائِيّ يُخفي وجهاً «ظلاميّاً» ينبغي الوقوف عنده لتبيّن أنّه يُضاهي في ظلاميّته تلك التي تطيع مواقف المُتطرّفين الدّينيّين الذين يُعادون نشر (وأنّشار) أنوار «العقل» و«العلم» بين عامّة الناس.

ولا بُدّ، أولاً، من التّنبية إلى أنّ الكلام على «الإلحاد» لا يأتي هنا من موقع من يعترض على حقّ أصحابه في أن يكونوا ويتصرّفوا بما همّ ملاحدة، بل منبُعُه العمل بالحقّ في الاعتراض على ما يأتونه من ضُروب الكلام النّافل أو الحائل. وما كانت من حاجة، من ثَمّ، لتأكيد هذا الأمر لولا أنزعاجُ «المُبْطِلين»⁽¹⁾ من أيّ نقدٍ يوجّه إلى خطابهم، وإسراعهم إلى التّلوّيح بأنّه ليس

(1) استعملُ لفظ «المُبْطِلين» بمعنى المُستغلبين به «الباطل» قولاً مرّسلًا بلا قَيّد أو فِكراً مُلقًى بلا

سوى تعبيرٍ عن موقفٍ من يَرُفَضُ الحقَّ في الاختلاف و/أو يُنكَرُ حقَّ المُلحد في أن يكون كما هو وأن يقول ما يعتقد.

لا يتعلّق الأمر، إذاً، بإرادةٍ مُنَعِ مُدَّعي «الإلحاد» من حقّه في مُمارَسة اعتقاده تقريراً وتعبيراً، وإنّما يتعلّق بالاعتراض على نوع من «التّضليل» يُمارَس باسم «العقل» و«العلم» ويُضاهي - بما هو كذلك - ما يُنسَب إلى أصحاب «الإيمان» من خُلُوءٍ من «العقل» ومُعاداةٍ لـ«العلم».

وإنّ الوُجُوه عند هذا الوجه من «الخطاب الإلحاديّ» لا يُمثّل الكثير لولا أنّه يَدْخُلُ في إطار إرادةٍ تأسّيس «المعقوليّة» تحاوراً أَسْتَدْلاليّاً وتعاملاتاً تعارُفيّاً على التّحو الذي من شأنه أن يجعل، بهذا القَدْر أو ذاك، اتّخاذ المواقف وتبريرها يصيران بالفعل مُعبّرَيْن عن سيرورة «التّرشيد» تنويراً وتحريراً.

ويبدو أنّ الذين اعتادوا ربط «الظلاميّة» حصراً بـ«الدّين» في عُمومه وبـ«السّلفيّة الدّينيّة» بالخصوص لن يَستسيغوا إجراء الرّبط نفسه بشأن «الإلحاد» الذي يُعدّ في ظلّهم أنصاراً لـ«العقل» و«العلم». لكنّ إذا جاز الحديث عن «الظلاميّة العلميّة» كما تتمثّل في «التّضليل» الذي يُمارسه بعض العلماء المُنزِعَين من أنقلاب «النّمُودج»⁽¹⁾ مع أهمّ التّظريّات العلميّة

(1) استعملُ لفظ «نُمُودج» (بصيغة «فُعْلُول» مثل «جُلُود» و«خُذُوف» و«عُصفُور»، وهي الصيغة المقيسة التي كان ينبغي أن تستعمل ابتداءً لتعريب اللفظ الفارسيّ «نُمُودّه» بدلاً من صيغتي «نُمُودج» و«أنُمودج» الشاذّتين) في مقابل المصطلح الأجنبيّ «paradigm» (المُعَرَّب بـ«بردايم/براديغم»)، بالمعنى العامّ الذي استعمله طوماس كُون (مجموع المُعتقدات والقيَم المُتعارفة والتّقيّات المُشتركة بين أعضاء جماعةٍ مُعيّنة). انظر:

- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012, Poscript, p. 174; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008, Postface, p. 238.

وقارن به إحدى التّرجمات العربيّة الثلاث، رغم تباينها الظاهر في أكثر من ناحية: توماس كُون، بُنية الثورات العلميّة، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992، ص. 221؛ بُنية الانقلابات العلميّة، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005، ص. 216؛ بُنية الثورات العلميّة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، 2007، ص. 290.

المُعاصرة⁽¹⁾، فإنه يجوز بالأحرى الحديث عن ظلامية «الخطاب الإلحادي» في حرصه على «التعاقُل» («التظاهر بالعقل») و«التعالم» (ادّعاء الاعتماد الحصريّ على حقائق «العلم») طلباً لمشروعية تتجاوز في ظاهرها مشروعية «الخطاب الديني» (أو، على الأدق، «لامشروعيته» بما أنه خطابٌ يُصوّر، عادةً، بصفته لا يقول إلّا بـ«الإيمان» و«الوحي» منظوراً إليهما في تعارضهما مع «العقل» و«العلم» كليهما!).

غير أنّ ممّا يلاحظ، بهذا الصدد، هو أنّ كثيراً من الذين يدّعون الاستناد إلى «العقل» لا يكلفون أنفسهم تحديد مقصودهم به أو تبيان الشروط المحددة لاستعمالهم إياه. فتراهم يُرسلون الكلام بأنّ «العقل يُثبّت» و«العقل لا يقبل» و«العقل يُوجب»، بل إنّ منهم من لا يكاد ينظر إلى «العقل» إلّا في تعارضه مع «النقل» كأنّ «العقل» فعلٌ «إبداعيٌّ» يستنفد باستمرار كل شيء ولا يتخذ أصله في «نقل» ما يُعطى له طابع «العقل»، وكأنّ «النقل» لا «عقل» فيه البتة كما لو أنّه فعلٌ بلا تعليل أو خلوّ من كل سند معقول (من اللافت أنّ ما قرّض ثنائية «العقل» و«النقل» يرجع، بالأساس، إلى «الجناس» الذي يجمع بين هذين اللفظين في اللسان العربيّ والذي يُريد له «المُبطّلون» أن يكون «طباقاً» تامّاً!).

وهكذا لا يصعب أن يُتبيّن أنّ منظور «الخطاب الإلحادي» إلى «العقل» يقوم على ثلاثة أمور لا يمكن إلّا أن يُعترض عليها: أولها أنّ «العقل» يؤسّس نفسه كما لو كان «جوهرًا» قائماً بذاته ومستقلاًّ عمّا سواه، في الوقت الذي

(1) أنظر:

- H. G. Townsend, «The Obscurantism of Science», in The Journal of Philosophy, Vol. 22, No. 20 (Sep. 24, 1925), pp. 548-552.
- Jean Staune, «Qu'est-ce-que l'obscurantisme?» ; «Voyage au coeur de l'obscurantisme scientifique» et «Analyse d'un exemple d'obscurantisme scientifique» in:
- Jean Staune, *Notre existence a-t-il un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, éd. Presses de la Renaissance, 2007, chap 3 : «vers de nouvelles lumières», p. 39-48, et p. 102 et suiv;
- Jean Staune, *la science en otage: comment certains industriels, écologistes, fondamentalistes et matérialistes nous manipulent*, éd. Presses de la Renaissance, Paris, 2010, introduction: p. 7-15 et chap 6 «à obscurantiste, obscurantiste et demi», p. 192-215.

يَمْتَنعُ أَنْ يُؤَسَّسَ «العقل» إِلَّا عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَارِجِهِ يَكُونُ إِمَّا دُونَهُ (مِنْ «الْأَعْقَلِ» كَمَا تُجَسَّدُ، فِي الْوَاقِعِ الْعَمَلِيِّ، الْأَهْوَاءُ وَالْأَوْهَامُ الْمُبْنِيَّةُ تَارِيخِيًّا وَالْمُبَرَّرَةُ أَجْتِمَاعِيًّا وَثَقَافِيًّا) وَإِمَّا أَعْلَى مِنْهُ («مَثَلُ الْعَقْلِ» فِي أَصْلِيَّتِهَا وَكُلِّيَّتِهَا وَتَعَالِيَّتِهَا)؛ وَثَانِيهَا أَنَّ «العقل» يُؤْخَذُ بِمَعْنَى «العقل المُجَرَّد» الْمُنْحَصَرُ بِطَبِيعَتِهِ فِي إدْرَاكِ مَا يَظْهَرُ لَهُ مِنْ «الْوَاقِعِ» وَلَيْسَ مَا عَلَيْهِ هَذَا «الْوَاقِعُ» فِي حَقِيقَتِهِ الْبَاطِنِيَّةِ، وَكَأَنَّ الْأَمْرَ لَا يَعْدُو «الْفِكْرَ» فِي دَوْرَانِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَتَوَهُّمِهِ أَنَّ لَهُ سُلْطَانًا ذَاتِيًّا عَلَى مَوْضُوعَاتِ «التَّجَرِبَةِ»، فِي حِينِ أَنَّ الْأَمْرَ يَتَعَلَّقُ بِ«الْوُجُودِ» بِمَا هُوَ، أَسَاسًا، مَوْضُوعٌ لِلتَّجَرِبَةِ الْوُجْدَانِيَّةِ الَّتِي يُفْتَرَضُ فِيهَا أَنَّهَا تَتَجَاوَزُ «النَّظَرَ التَّأَمُّلِيَّ» وَتَلْتَبِسُ بِالْمُمَارَسَةِ الْعَمَلِيَّةِ عَلَى التَّحْوِ الَّذِي يُوجِبُ تَجَاوُزَ «العقل المُجَرَّد» إِلَى «العقل الْعَمَلِيِّ»؛ وَثَالِثُهَا أَنَّ «العقل» يُنْظَرُ إِلَيْهِ كَقُدْرَةٍ إدْرَاكِةٍ وَحُكْمِيَّةٍ لَا حُدُودَ لَهَا مِنْ ذَاتِهَا أَوْ مِنْ خَارِجِهَا، فِي حِينِ أَنَّ الثَّابِتَ - مِنْذَ نِصْفِ قَرْنٍ عَلَى الْأَقْلَ - هُوَ أَنَّ «العقل» لَهُ مِنَ الْحُدُودِ الْمُنْطَوِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ مَا لَا يُنْكِرُهُ إِلَّا جَاهِلٌ أَوْ جَا حَادٌ⁽¹⁾؛ وَأَنَّهُ، أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، تَعْتَرِيهِ

(1) انظر بخصوص أنواع «حدود العقل»:

- Jean Ladrière, *les limitations internes des formalismes: Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957; éditions Jacques Gabay, 2000, 714p.

وَأَنْظُرْ أَيْضًا: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، [ط 1، 1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 2000، الفصلين الثاني والثالث؛ أو المجلدين الهامتين اللذين يُضَمَّانِ مَجْمُوعَةً مِنَ الدِّرَاسَاتِ لِبَاحِثِينَ مِنْ تَخَصُّصَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ:

- *Les Limites de la rationalité*, colloque de Cerisy: tome 1 («rationalité, éthique et cognition»), sous la direction de Jean-Pierre Dupuy et Pierre Livet; tome 2 («les figures du collectif»), sous la direction de Bénédicte Reynaud, éd. La Découverte & Syros, Paris, 1997.

وَأَنْظُرْ كَذَلِكَ:

Roger Brubaker, *The limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwen, [1984], 1991 by Routledge.

أَوْ أَيْضًا: العقل ومسألة الحدود (la raison et la question des limites)، سلسلة حوارات فلسفية رقم 1، نشر الفنك - الدار البيضاء، 1997.

آفات لا يُستطاع تجاوزها إلا بالخروج منه إما بقبول أبتذاله وتناقضه وإما بتوسيعه وتكميله بما هو من خارجه سواء أَعَدَّ طبيعياً أم فوق - طبيعي.

ولعلّ ظلامية «الخطاب الإلحادي» لا تتجلى أكثر إلا في تعامل أدعياء «العقلانية التجريدية» مع أهمّ النظريات العلمية التي أدّت إلى تَدْشِينِ انقلابِ «الْتُمْدُوج». ذلك بأنّ كل المفاهيم التقليدية حول «الزّمان» و«المكان» و«السّببية» و«المادّة» و«الموضوعية» و«الحقيقة» قد تغيّرت على إثر «نظرية النسبية» و«النظرية الكُميّميّة»⁽¹⁾ و«نظرية الانفجار الكبير» و«نظرية الحَوّاء»⁽²⁾. ورغم كلّ هذا الانقلاب، لا يزال أسرى «العقلانية التجريدية» يُصرون على أنّ «العلم» لا دَخَلَ له بموضوعات «الإيمان» والتّذليل على «وُجود الله» لأنّه، في نظرهم، لا يَهْتَمُّ بأسئلة «المعنى» التي تبقى أسئلة «ميتافيزيقية» بامتياز، أيّ أسئلة تدور حول «قضايا بلا معنى»⁽³⁾؛ بل إنّ منهم من يظنّ أنّ «وُجود الله» لا

(1) «نظرية كُميّميّة» في مقابل «quantum theory/théorie quantique»، حيث إنّ «كُميّميّ» صفة نَسِيّة وُلِدَتْ بالنسب إلى أسم «كُميّمْ» (تصغير «كَمْ») الذي يُترجمُ تماماً معنى اللفظ الأجنبي «كوانتوم» (quantum) بمعنى «أصغر كَمْ من المقادير الفيزيائية لا يقبل التّجزئ» (يُجمَعُ «كُميّمْ» على «كُميّمات» في مقابل «quanta»). ولا يصحّ قولهم «كُموميّ/كُموميّة» لأنه ليس سوى نَسْبٍ مُتَكَلِّفٍ إلى «كُموم» كجميع لـ«كَمْ».

(2) «نظرية الحَوّاء» في مُقابل «Chaos Theory/théorie du chaos»، ولفظ «الحَوّاء» يبدو أفضل من اللفظ الشائع «الشواش» («شَواش» أم «شِواش»؟) الذي يصعب توليده صرفاً من «التشويش» (بمعنى «التخليط» و«عدم الترتيب»؛ فعل «شَوَّش» استعمل وحده مُتعدياً!) والذي يَنْقُلُ الصورة الصوتية/الصرفية للمُصطلح الأجنبي من دون تبيين «chaos» يُنطق «كَيُّوس/كاو»! وأصله اليونانيّ هو «خاووس»: χαῶς القريب من «خَوّاء» العربيّ! و«نظرية الحَوّاء» مجالٌ دراسيّ في الرياضيات يتعلّق بسُلوِك «الأنساق الحركيّة» التي تبقى، رغم طابعها الحتمي، أنساقاً غير مُستقرّة دائماً وغير قابلة للتوقُّع بدقّة. ولـ«نظرية الحَوّاء» تطبيقات كثيرة في الفيزياء وعلم الأرصاد والهندسة وعلم الأحياء والاقتصاد والفلسفة.

(3) لا يزال بعض الأدعياء يظنّون أنّ التّقسيم الوُضْعانيّ الثلاثيّ للقصايا («قصايا تحليليّة» هي تحصيلٌ حاصل، «قصايا تركيبية» يُمكن التّحقُّق من صدقها أو كذبها باختبارات تجريبية، «قصايا بلا معنى» هي جِماعُ «خطاب الميتافيزيقا» كخطاب مُلتبس يَخْلُطُ بين المُستويات) يحفظ بوجاهته العلميّة المزعومة. لكنّ هذا التّقسيم رُوجِعَ في عدّة أطوار فأطرح، مع كواين، التّمييز بين «قصايا تحليليّة» و«قصايا تركيبية» (أسطورة الدّلالة وعدم إمكان تحديد مفهوم «الطابع التّحليليّ» من دون

يُمكن الحديث عنه إلا في إطار «المادّيانية الواقعية» التي لم تُعدّ مقبولة حتّى في أوساط عُلماء «المادة» الذين صاروا يتعاملون مع «الواقع الفيزيائي» بصفته واقعا «خفياً» لا يظهر في مادّيته المُصمّنة إلا من جرّاء «ميتافيزيقا تقليديّة» قد حان الوقت لاستبدال «ميتافيزيقا مُعاصرة» بها، «ميتافيزيقا علميّة واقعيّة»⁽¹⁾ باتت فيها أسئلة «المعرفة» و«الوجود» مُتداخلة ومُتكاملة بما هي أسئلة حول «المعنى».

ومن ثَمّ، فما أشدّ وَهَمَ الذين ظنّوا أنّ تجاوز «الميتافيزيقا» قد أنجز في اتّجاه التخلّص فلسفيّاً وعلميّاً من فكرة الله. إذ أنّ العلوم المُعاصرة لم تُعدّ قادرة على تفادي فرضيّة الله التي يزداد إلحاحها على كل المُستويات إلى الحدّ الذي لم يعد غريباً الجمع بين مفهومَي «العلم» و«الله» ليس فقط في عناوين المكتوبات⁽²⁾، بل أيضاً في أثناء أعمالٍ تتناول فلسفة العلوم المُعاصرة⁽³⁾.

الوُقوع في الدُور؛ كما ثَبِت، بالخصوص منذ أُسْتِن، أنّ ثَمّة أقوالاً في اللُغة العاديّة لا تقبل التّضديق أو التّكذيب باعتبارها أقوالاً تركيبيةً أو توصيفيّة، وهذه الأقوال هي التي تتعلّق بأفعال الكلام الإنجازيّة (الأمر، التّهي، الوعد، إلخ). وأكثر من هذا، فإنّ أطراح الوُضْعانيّة المنطقيّة - الذي بدأ منذ الثلاثينيّات من القرن العشرين - يقتضي أنّ «الميتافيزيقا» لا يَصِحّ اختزالها بصفّتها «قضايا بلا معنى»، بل حتّى «معيّار الفُضْل» مع بوهر يقتضِ أن التّظريّات العلميّة لا تكون لها مع «التّجربة» إلّا علاقة سَلْبِيّة بحيث ليس أمامها إلّا أن تُواجه على الدّوام خطر «التّكذيب/التّفنيد»، وليس أبداً أن تحظى بأسانيد «التّضديق» المُثَبّطة.

(1) «رسالةٌ صُغرى لميتافيزيقا علميّة واقعيّة» هو العنوان الفرعيّ لكتاب «إِسْمَنْتُ الأشياء» للفيلسوفة الفرنسيّة كلودين تيرسلان صاحبة كرسيّ «الميتافيزيقا وفلسفة المعرفة» بالكوليج دوفرانس منذ 2011، انظر:

- Claudine Tiercelin, *le ciment des choses: Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, éditions d'Ithaque, 2011.

(2) انظر مثلاً:

- Jean Guitton, Gritchka Bogdanov et Igor Bogdanov, *Dieu et la science: vers le métaréalisme*, éd. France Loisirs, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991.

(3) كما نجده، مثلاً، في الفصل الثامن «الله يَرَجِع بِقُوّة» من كتاب «هل لوجودنا معنى؟»:

انظر:

- Jean Staune, *Notre existence a-t-il un sens?*, op. cit., p. 153-179.

لا عجب، إذًا، أن يُصدر الفيلسوف البريطاني ريتشارد سوينبورن - بعد كتابه «وجود الله» (1979، 2004) - كتاب «هل الله موجود؟» (حرفيًا: «هل ثمة إله؟» [1996، 2010]⁽¹⁾) حيث عَمِلَ على بيان أن أحسن فرضية ممكنة لتوصيف وتفسير كل ما هو موجود إنما هي فرضية أن الله موجود بما هو ذات لها كل صفات الكمال. ذلك بأن هذه الفرضية المؤسسة لـ «الإلهائية»⁽²⁾ تُعَدُّ أبسط من فرضية «الماديانية»⁽³⁾ وفرضية «الإنسيانية»⁽⁴⁾: فإذا كانت «الماديانية» تفترض أن كل الموجودات ذات طبيعة «مادية» تجعلها وحدات موضوعية مُستقلة بذاتها، وكانت «الإنسيانية» تفترض أن «الإنسان» يتميز عما سواه من الموجودات بأنه أشدها استقلالاً في ذاته، فإن «الإلهائية» تفترض أن توصيف (وتفسير) «الموجودات» لا يتم حصراً بجعلها وحدات «مادية» مُستقلة

(1) أنظر:

- Richard Swinburne, *Is there a God*, Oxford University Press, 1996; Revised edition, 2010; trad. Par Paul Clavier, *y a-t-il un Dieu?*, éditions d'Ithaque, Paris, 2009.

(2) في مقابل «Theism/le théisme»، واسم «الإلهائية» مُولَّد بالنسب إلى صفة «إلهي» بواسطة لاحقة المُبالغة «انية» التي يفترض أنها تُؤدّي معنى اللاحقة الأجنبية «ism/isme» في دلالتها عموماً على معنى «المذهب/التوجه الفلسفي» أو «التزعة/المدرسة الفلسفية» (انظر الفصل 23: «النسب المغلوط ومعنى المُبالغة فيه» من كتاب ملحة انتفاض اللسان العربي: لسان العرب القليل، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013، ص. 211 - 221).

(3) ولَّد لفظ «ماديانية» بالنسب إلى صفة «مادي» بواسطة لاحقة المُبالغة «انية» لأداء معنى المُصطلح الأجنبي «materialism/le matérialisme» بمعنى التزعة التي تقول بأن كل شيء في العالم يقبل أن يُفسَّر بـ «المادة». وأستعمل لفظ «ماديانية» بدلاً من لفظ «مادية» الشائع الذي لا يعني أكثر من «الطابع المادي» (في مقابل «materiality/la matérialité»).

(4) في مقابل «humanism/l'humanisme» بمعنى التزعة التي تُعطي الأسبقية للإنسان على ما سواه. ولفظ «إنسيانية» مُولَّد بالنسب إلى صفة «إنسي» بواسطة لاحقة المُبالغة «انية»، وهو أفضل من العبارة الشارحة «تزعة إنسانية» وأيضاً من اسم «إنسية» المُولَّد بالنسب العادي إلى اسم «إنس». وأما «أنسية» و«إنسانية»، فلفظان مغلوطان لا تعليل لهما من داخل التسق الصُرْفِي للسان العربي، بل هما فسَاد اشتقاقِي وتصريفِي من حيث إن «أنسية» نسَب إلى لفظ بلا أصل («أنسن» ١٩) و«إنسانية» نسَب يَمْنَعُه إمكان النسب العادي «إنسانية» (النسب بـ «وئية» عادي ولا يجوز إلّا حينما يتعذر النسب بـ «ية» كما في «يدوية» و«لغوية» ١).

بذاتها أو بتمييز أحدها وجعله شخصاً مُتفرداً وُجودياً وعملياً، لأنّ هاتين الفرضيتين لا تُعطيان - في الواقع - للموجودات (سواء أُعدَّت كُلُّها «مادية» أم مُيّز منها الإنسان) إلّا ما تأبى الاعتراف به لله بما هو «واجب الوجود» في وحدته وبساطته، ممّا يُفيد أنّ فرضية «الإلاهياتية» تُعدّ أبسط و، بالتالي، أرجح لتوصيف (وتفسير) الوجود في كُليته.

وإذا كان ريتشارد سوينبورن قد ألّف كتابه ذاك مُتسائلاً، فإنّ أنطوني فلو⁽¹⁾ أبى إلّا أن يجعل عنوان كتابه الأخير بالإثبات «الله موجودٌ: كيف غير أشهر ملاحظة العالم فكره»⁽²⁾ بعد أن رجع عن إلحاده في 2004 وأقرّ بـ«الرُبويّة»⁽³⁾ على غرار أرسطو صاحب فكرة «المبدأ الأوّل» أو «العلّة الأولى» بما هي «قوّة» أو «عقل» صفتها أنّها «تُحرّك ولا تُحرّك» (وما إنّ يتلقّى «المُبطّلون» هذا حتّى تراههم يُهرعون إلى القول بأنّ «الإله - المِثال» كما هو عند الفلاسفة لا يُساوي «الإله - الحق» كما يؤمن به أصحاب الأديان السماوية. وقد تحسّن، هنا، الإشارة إلى أنّ «التمييز» بين هذين المفهومين ليس معناه «التفريق» بينهما إلى حدّ «التنافي»، ممّا يدلّ على أنّ «التنظر التأملّي» كما يُمارسه الفلاسفة لا

(1) وهو فيلسوف «تحليلي» بريطاني (1923 - 2010) اشتهر بصفته أحد أشدّ الملاحدة في القرن العشرين (له كتاب «الإلاهيات والتكذيب» [1950] و«الله والفلسفة» [1966]، 2005) و«الله: فحَصٌ نقديّ» [1984، 1988] و«الإنسيانيّة المُلجدة» [1993]) وهو الذي أشارك مع وليم لُين كريغ في الحوار المشهور «هل الله موجود» [2003] انظر:

- Does God Exist? The Craig-Flew Debate, edited by Stan W. Wallace, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

(2) حرفياً: «ثمة إله»؛ ويجدر التنبيه على أنّ العنوان الإنجليزي فيه لَفَتَةٌ إملائيّة تتعلق بشطب كلمة «ليس/ لا» منه (no) لتأكيد «الإثبات» («ثمة إله» أو «الله موجود») بدل «الثّني» («ليس ثمة إله» أو «لا إله»). انظر:

- Antony Flew with Roy Abraham Varghese, There is no A God: how the most notorious atheist changed his mind, HarperOne, 2007.

انظر ترجمة له في: د. عمرو شريف، رحلة عقل. هكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة [ط1، 2010]، ط4، 2011.

(3) في مقابل «deism/le déisme»، وهو مذهب الذين يُثبتون وجود الله ربّاً للكون عن طريق العقل وليس عن طريق نُصوص الوحي.

يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَكِّنَهُمْ مِنْ أَكْثَرِ مِمَّا يَتَصَوَّرُونَهُ فِي «الْإِلَه - الْمِثَال» الَّذِي هُوَ الْحَدُّ الْأَدْنَى الْمَطْلُوبُ لِلرُّقْيَةِ نَحْوُ مَعْرِفَةِ «الْإِلَه - الْحَقِّ» كَمَا تُعْطِيهِ «الْمُمَارَسَةُ الْعَمَلِيَّة» لِأَصْحَابِ الْأَدْيَانِ(١).

وَأَكِيدُ أَنَّ مَنْ كَانَ لَا يَرَى فِي «الْعَقْلِ» إِلَّا آلَةً لِإِقَامَةِ «الْبُرْهَان» إِبْثَاتًا قَطْعِيًّا وَصَارِمًا لَنْ يَطْلُبَ مِنْ «الْعِلْم» إِلَّا الدَّلِيلَ التَّجْرِبِيَّ الْمُطْرَدَ قَانُونًا حَاكِمًا. وَبِالتَّالِي، فَلَنْ يَرَى شَيْئًا مِنْ «الْحَقِيقَةِ» فِي تِلْكَ الْأَنْوَاعِ مِنَ التَّفَكِيرِ الَّتِي يَتَعَاطَاهَا الْمُفَكِّرُونَ مِنْذُ عُقُودٍ فِي إِطَارِ فِلْسَفَةِ الدِّينِ الْمُسْتَجْدَةِ(١).

ذَلِكَ بِأَنَّ مَفْهُومَ «الْحَقِيقَةِ» نَفْسَهُ يُعَدُّ أَحَدَ الْمَفَاهِيمِ الَّتِي يُمَارَسُ بِهَا «التَّضْلِيل» مِنْ قِبَلِ أَدْعِيَاءِ «الْعَقْلَانِيَّةِ التَّجْرِبِيَّة» مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ لَا يَكَادُونَ يَتَصَوَّرُونَ أَنَّ تَكُونَ ثَمَّةَ حَقِيقَةٍ بِلَا بُرْهَانٍ (وَهُوَ مَا أَثْبَتَهُ «غُودل» بِمُبرَهَنَتِهِ عَنْ «عَدَمِ التَّمَام»: كَوْنُ كُلِّ نَسْقٍ صُورِيٍّ يَتَضَمَّنُ، عَلَى الْأَقْل، قَضِيَّةً صَادِقَةً لَا يُمَكِّنُ الْبَتَّ فِي صَدَقَتِهَا مِنْ دَاخِلِهِ) أَوْ حَقِيقَةٍ فِيمَا وَرَاءَ مَا تُعْطِيهِ التَّجَرِبَةُ الْمَحْسُوسَةُ (كَأَنَّ «الْمَوْجُودَات» كُلَّهَا تَقْبَلُ أَنْ تُخْتَرَلَ فِيمَا يُمَكِّنُ لِلْإِدْرَاكِ الْبَشَرِيِّ أَنْ يُحِيطَ بِهِ كِمَوْضُوعٍ لِتَجَارِيهِ الْحَسِيَّة!). وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ «الْحَقِيقَةَ»، عِنْدَ مَنْ كَانَ ذَاكَ شَأْنَهُ، لَا تُوصَفُ بِأَنَّهَا «عَقْلِيَّة» وَ«عِلْمِيَّة» إِلَّا بِاعْتِبَارِهَا «يَقِينًا نِهَائِيًّا» يَجِبُ لِرَّامًا أَنْ يُؤْخَذَ بِهِ كَأَنَّ «الْعَقْل» وَ«الْعِلْم» لَا يَبَيِّنَانِ مِنْ «الْحَقِيقَةِ» إِلَّا مَا كَانَ عَلَى هَذَا النَّحْوِ (أَيُّ «يَقِينِ نِهَائِيٍّ»!)

وَفَضْلًا عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَإِنْ أَسْرَى «الْعَقْلَانِيَّةُ التَّجْرِبِيَّة» - سِوَاءَ أَكَانُوا مِمَّنْ يَرْفُضُونَ «الدِّين» إِلْحَادًا مُتَعَاوِلًا أَمْ عِنَادًا مُتَكَالِيًا - يَمِيلُونَ إِلَى تَكَرُّارِ عِبَارَةِ «لَا أَحَدٌ يَمْلِكُ الْحَقِيقَةَ». وَفِي الْوَقْتِ الَّذِي يُوجِبُ التَّأَمُّلُ أَخْذَ فَحْوَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ فِي اتِّجَاوِ تَأْكِيدِ أَنَّ «الْحَقِيقَةَ» لَيْسَتْ وَاحِدَةً وَلَا ثَابِتَةً، وَإِنَّمَا هِيَ أَقْدَارٌ مُتَفَاوِتَةٌ

(١) بِالْخُصُوصِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِ«الْإِلَهِيَّاتِ الطَّبِيعِيَّة». انْظُرْ مِثْلًا:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe, Arguments philosophiques*, éd. Du Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2013.

ومتمايزة تتجلى على قدر ما يُجتهَدُ في طلبها، فإنك تراهم يُصرون على جعلها ذات معنى واحد: استبعاد أن يَمتلكَ الخصمُ المُخالف من «الحقيقة» نقيراً، وإثبات أنها لن تكون إلا من نصيب من كان على شاكلتهم!

والحال أن «الحقيقة» إذا لم تكن ملكاً لأحدٍ بعينه، فليس معنى هذا أن الأمل فيها مُستبعدٌ أو مُؤجَّلٌ بإطلاق (كما يُستشف من خطاب «النقض» إذا أخذ في مآلاته البئيسة حيث ينتفي إمكان الاشتراك في «الحقيقة» و«الفضيلة»⁽¹⁾)، وإنما لأنها «تَحَقُّقٌ نِسْبِيٌّ ومُستمرٌّ» يبقى مشدوداً نحو «المُستقبل» أكثر ممَّا يَرْتَبط بالواقع الحاضر كما يُمتلك فعلياً بين يدي هذا المُدَّعي أو ذاك. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [التور: 40].

(1) استعملُ لفظ «النقض» في مُقابل اللفظ الأجنبيّ «deconstruction/déconstruction»، الذي أُعْتِدَتْ ترجمته بـ«التفكيك». لكن كون «النقض» يُستعمل، في التداول العربيّ، مُقابل «البناء» يُوجب اعتماده لأداء معاني المُصطلح الأجنبيّ بدلاً من لفظ «التفكيك» الذي يُقابل، بالأحرى، لفظ «dismantling/démontage». فـ«النقض» يأتي بمعنى «إتْيَارُ النَّظْمِ من أَلْبَاءِ وَالْحَبْلِ وَالْعَقْدِ وَالْعَهْدِ»، ممَّا يجعله «نُكْنًا» يُفِيدُ ما أُبْرِمَ من نظام الأشياء أو من سَنَنِ الأَعْمَالِ (في القرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَدِيدٍ قُوَّةً أَنْكَبَتْ﴾ [النحل: 92]). ولذا، يُنَحِّثُ عن «نقض ألباء» و«الحبل» و«العقد» و«الشعر» و«الغزل» و، من ثَمَّ، عن «نقض العهد والحكم وأكروءه». وبما أن «النقض» فَكٌّ وحلٌّ، فإنه يُناسب غرض الذين أرادوا - بالخصوص مع الفيلسوف الفرنسي دريدا - تأكيد أن «المعنى» لا يمكن تحديده انطلاقاً من نسيج أو بناء «النص» في حضوره وقربه وإمكان امتلاكه، وإنما البت في «المعنى» يرتبط بممارسة «النقض» لتبيين الفروق الدالة على «الاختلاف»، بحيث أن «المعنى» لا يتحدد إلا على أساس تجاوز أوهام الحضور والقرب والأصالة والامتلاك بما يُمكن من الكشف عن إجراءات «الإرجاء» و«الإخلاف» (في مقابل «la différance») التي تُحيط دائماً بـ«المعنى» كتابةً وقراءةً.

- 3 -

هذه حكاية الإلحاد ببساطة!

يَدَّعي المَلاحدةُ أَنهم فيما يذهبون إليه، بشأن «الله» و«الدين»، لا يستندون إلا إلى ما يقتضيه «العقل» و«العلم»؛ وذلك بخلاف المؤمنين الذين يحكمهم - في ظنَّ خصومهم - «الهُوى» و«التقليد».

لكنَّ المَلاحدة لا يُحقِّقون، بما يكفي، في أمر «العقل» و«العلم» وفُق ما أنتهى إليه البحث المعاصر في أكثر من مجال. ولو أَنهم كانوا يصُدِّرون بالفعل عن مثل هذا التحقيق، لما وجدوا سبيلاً لمُمارسة ذلك «الإلحاد المناضل» الذي نجده عند أمثال ريتشارد دوكنز، وفكتور ستنغر، ومِشيل أونفري، وهو الإلحاد الذي يتجلى كتعاقلٍ وثوقيٍّ أو تعالُمٍ متوقَّعٍ يَحْرِصُ أصحابه على تسفيه «الدين» و«الإيمان» بكلِّ ما أوْثوه من قُدرةٍ على مُمارسة «خطاب اللُّغوى»⁽¹⁾.

إنَّ «الإلحاد»، عموماً، يَدور على نفي أو إنكارِ «وجود الله» («الله» بما هو الربَّ الخالق للكون والمُنعم المعبود). فهل يَسْتَطيع «العقل» و«العلم» أن يبيِّنا في «وجود الله»؟ يَميل المَلاحدة إلى الإجابة عن هذا السؤال بالاثبات ليس لكونهم مُتهوِّرين فكرياً، بل لأنهم يتجاوزون بـ«العقل» و«العلم» نطاقهما. فـ«العقل» و«العلم» كلاهما له حُدوده المعلومة التي لم

(1) «خطاب اللُّغوى» خطابٌ يدور حول كلامٍ وفكرٍ لا يُعتد بهما لكونهما يُؤْتيان بلا قيد أو شرط. انظر: عبد الجليل الكور، تساؤلات الثِّفلُسف وتضليلات اللُّغوى، مرجع سابق.

يُفعل البحث المعاصر أكثر من زيادة تأكيدها وتوضيحها بما أصبح معه كلٌّ من «الْعِلْمَانِيَّة» (في قولها بالأسبقية المُطلقة لـ«العقل») و«الْعِلْمَانِيَّة» (بمُبالغتها في تقدير أهمية «الْعِلْم»⁽¹⁾) غير مُمكِنَتَيْنِ إلّا بالنسبة لمن لم يُنقِّحوا بعد نُسخَتَهُنَّ مِمَّا حَصَّلُوهُ من عُدَّةٍ معرفيّة ومنهجية!

لقد ثُبِتَ - على الأقل منذ عمّا نُؤيِّل كُنْط (في كتابه «نقد العقل الخالص» [1781 أ، 1787 ب]) - أنّ «العقل النظريّ المُجرّد» لا يَسْتَطِيع أن يُبرهن بأدلةٍ صُوريّةٍ قُطعيّةٍ على «وُجود اللَّهِ» لكون «الوُجود في ذاته» ليس مِمَّا يَتناولُه العقل التأمليّ، ولا سيّما حينما يتجاوز مستوى «موضوعات الظاهر».

وعلى الرّغم من أنّ عدم توفّر الدليل على شيء ما لا يَسْتلزم بالضرورة عدم وُجوده، فإنّ ما يَغيب عن كثير من أدعياء الإلحاد فيما أتى به كُنْط (فضلاً عن أنّه كان مسيحياً مُؤمناً وناسكاً تقوانياً!) إنّما هما أمران عظيمان: أوّلُهُما أنّ «العقل النظريّ المُجرّد» ليس بإمكانه أيضاً أن يُبرهن بأدلةٍ صُوريّةٍ قُطعيّةٍ على «عدم وُجود اللَّهِ»، لأنّه هو «العقل» نفسه الذي لا يَسْتَطِيع القيام بالعكس؛ وثانيهما أنّ التّدليل على «وُجود اللَّهِ» يتجاوز نطاق «العقل النظريّ المُجرّد» من حيث إنّ «الوُجود» ليس «محمولاً» حتّى يَصِحَّ إثباته أو نفيه بأحكامٍ من داخل «اللعنة» أو بقضايا حسائية من تجريد «الفكر»!

وإذا تبيّن أنّ حقيقة «وُجود اللَّهِ» لا تَدْخُل ضرورةً في نطاق «العقل

(1) أَسْتَعْمَلُ لفظ «عِلْمَانِيَّة» في مُقابل اللفظ الأجنبيّ «scientism/scientisme» بمعنى «التّزعة» التي تُبالغ في تقدير قيمة العِلْم الوُضعيّ والتّجريبيّ كما لو كان وحده يبيّن المعرفة الكفيلة، إنّ عاجلاً أو آجلاً، بالإجابة عن كلّ الأسئلة وإيجاد الحلول لكلّ المُشكلات الإنسانية، وهو المعنى الذي شاع التّغيير عنه خطأً بلفظ «عِلْمَوِيَّة» [غير القابل للتّعليل وفُق نسق التّضريف العربيّ (تحقّق الوصف التّسبيّ «عِلْمِيّ/عِلْمِيَّة» يَمْنَعُ تماماً إمكان التّنسّب إلى لفظ «عِلْم» باستعمال اللاحقة «ويّ/ويّة» التي لا يُلجأ إليها إلّا حينما يَتَعَذَّرُ التّنسّب باستعمال لاحقة «يّ/يّة»!؛ في حين أضغُ لفظ «عِلْمَانِيَّة» (كوصف نسبيّ إلى لفظ «عِلْم»، بمعنى «عالم»، باستعمال لاحقة المُبالغة «انّيّ/انِيَّة») في مُقابل اللفظ الأجنبيّ «secularism/laïcité» في دلّالته على «اعتبار الحُضُوع لشروط هذا العالم الدُّنيويّ هو وحده السبيل إلى تخييد سُلطات الدّولة في المجال العُموميّ».

المُجَرَّد»، فإنّها تصير ممّا يُقاربُه الإنسان على مستوى «العقل العمليّ» الذي أفسح له في التدليل الجدليّ والحجاجيّ بما يُناسب تداوليّاً أحوال المُتخاطِبين وحاجاتهم العمليّة.

ولأنّ الأمر قد صار هكذا، فإنّ ضحايا «العقلانيّة المُجرّدة» (حتّى في توجّهِها «العلميّ») لم يُعَدّ بإمكانهم سوى الانخراط في «التّجربة العمليّة» (بكلّ إكراهاتها وألتباساتها) أو البقاء في حُدود «عقل مُضَيّق» لا يُراد له أن يفتّح على ما يتجاوزُه ممّا هو دونه (من الأهواء التي لا تتفكّ عن نفس الإنسان والتي لا بدّ من تدبيرها، بل ترويضها أخلاقياً وسياسياً) وممّا هو فوقه (من غُيوب السماوات والأرضين التي لا يُحاط بشيء منها إلّا وحيّاً من لدن ربّ العالمين)!

وعليه، فإنّ «ألعلم» (مقصوداً به أساساً «العلوم التّجريبية» بما هي علوم تدرّس موضوعات تتعلّق بـ«التّجربة الحسيّة») لا يشتغل حصراً في «عالم ماديّ» تحكّمه قوانين «حتميّة» على التحو الذي يجعلُه يكشف «الحقيقة» في صورة «يقين نهائيّ»، وإنّما يشتغل في إطار «عالم من المُمكنات الالّنهايّة» التي يطلب الإنسان استجلاء بعضها في حُدود ما يستطيعه عقله، ولا يُمكنه أبداً أن يستقصيها كليّاً أو يستنفذها تماماً بسبب محدوديّة الثابتة على كلّ المُستويات (زمانياً ومكانيّاً ومنهجياً، إلخ).

ليس «ألعلم»، إذًا، بذلك الشكل الذي يُريد أن يفرضه الذين ينسبون أنّ من تتبّع «تاريخ العلوم» أو تغلغل في «فلسفة العلوم» لن يجد مناصاً من الإذعان لحقيقة أنّ «ألعلم» يتعلّق بصيرورة قائمة في أصلها على أخطاء تُصحّح باستمرار (غاستون باشلار)، ممّا يؤكّد أنّه ليس سوى «رُكام فوضويّ» (بول فيرابند) من النظريّات التي لا يفتأ بعضها يُكذّب بعضاً والتي لا مطمع أبداً في الوقوف عند «تصديق» يُنبئها كأنّها «الحق» الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (كارل پوپر)!

هَبْ، مثلاً، أننا نريد معرفة هل النفط موجود في أرض ما. فكيف يتأتى لنا هذا؟ هل بإرسال السنة وأقلام مُحترفين «خطاب اللغوى» لِنُشِثُوا أفانين القول فيُدغدغوا أحلام المُتَظَرِّين أم بتكليف أفضل شركة عالمية مُتَخَصَّصة في التَّنْقِيب عن النفط؟ أكيد أنه لا سبيل إلى معرفة وجود النفط من عدمه في تلك الأرض إلّا بتكليف مثل هذه الشركة. وبعد قيامها بكل ما يجب وفق أحدث ما لديها من وسائل وتقنيات ومعارف، ستُعطي إجابتها إمّا بإثبات وجود النفط وإمّا بنفي وجوده في هذه الأرض.

وهَبْ أن إجابتها كانت سَلْبِيَّة (مثلاً بالقول: «لا وجود لأي نفط بهذه الأرض»)، فما تكون حقيقتها بالضبط؟ هل هي نفْي قاطع ونهائي لوجود النفط بالأرض المَعْنِيَّة أم أنها إجابة مُحدَّدة بالنسبة إلى ما هو مُمكن حاليًا من وسائل التَّنْقِيب وتقنياته؟ وهل يُمكن للعاقل ألا يتوقَّع، في المستقبل القريب أو البعيد، استحداث وسائل وتقنيات أخرى من شأنها أن تُمكن - على الأقل - من إثبات أن النفط موجود بتلك الأرض على الرغم من أن استخراجه يَبْقَى مُكلِّفًا جدًّا في حدود وسائل وتقنيات الاستخراج المُتَوَفَّرة حتّى الآن؟

إن هذا المثال التَّبْسيطِي يُشيرُ إلى ما يُمكن للعلم، في واقع المُمَارَسة، أن يقوله عن «وجود الله»، طبعاً رغم الفرق الكبير بين التَّنْقِيب عن النفط والبحث عن «وجود الله»، لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - لا يُفترَض فيه إطلاقاً أن يكون موضوعاً للعلوم التجريبية التي ثَبَّت أنها لا تَشْتَغِل إلّا بـ«الظواهر» على مُستوى «التجربة الحسّية»؛ في حين أن كُلَّ ما يَتعلّق بـ«البواطن» (المُعْنِيَّة عن مُدركات الحسّ) لا يُمكن للعلم البشري أن يَطْمَع في الإحاطة به.

ذاك ما يقرُّه العقلاء وَيَتَلَكَّأُ فيه أَدعياء «العقلانية» من الذين يَظُنُّون أن «العقل العلمي» سيكون بإمكانه، إن عاجلاً أو آجلاً، أن يَفْتَح كلَّ «أبواب الغَيْب» حتّى بعد أن تأكَّد في الفيزياء الجُزْئِيَّة أنَّ الحُجُب تزداد كُلّما أَمعن البحث في «تَوْضِيع» و«تَظْهِير» ما يُعطى من «الواقع» المُتَصَوَّر قائماً بين يَدَي «الذات العارِفة»!

ويبقى هناك جانبٌ أشدُّ إخراجاً لمسعى أدعياء «العقلانية الإلحادية»، إنه ذاك الذي يتعلّق بـ«الشكّ الجذري» كموقف يظنّ بعضهم أنّه بالتحديد ما يميّزهم عن أصحاب «الوُثُوقَةِ الإيمانيّة». وقد يكفي، في هذا المّقام، أن يُنبّه على أنّه لو صحّ أنّ أحدهم أمكنه أن يذهب في الشكّ إلى أبعد حدٍّ، لما وجد سنداً يكفيه في غمرة شكّه لوضع قدّميه بثقةٍ حيث يخطو عادةً أو للخروج على الملام واقفاً من ستر غورته! وليس معنى هذا إلّا أنّ كلّ واحدٍ منّا في نفسه طبقاتٌ من المُعتقدات الرّاسخة تعوداً أو تقليداً يمتنع عليه أن يُراجعها جذريّاً من دون الوُقوع في عطالةٍ قاتلةٍ أو خيرةٍ مُجنّنة!

ولذلك، فإنّ ما حاوله الفيلسوف الفرنسيّ جاك بُوفريس في كتابه «هل يُمكن للمرء ألا يؤمن؟»⁽¹⁾ لا يعدو أن يكون - رغم أهميته - تأكيداً لما يتفاداه عادةً الملاحدة من أنّ ما يتنظرون إليه كما لو كان «اختياراً معقولاً» ليس في الواقع سوى «اختيار مغلول» من حيث أنّه مُحدّد بالنسبة إلى أسباب تتجاوزهم إمّا بما هي أسبابٌ تاريخيّةٌ واجتماعيّةٌ (وأيضاً سياسيّةٌ: في حالة المُجتمعات التي يكوّن فيها الإلحاد هو «الدّين الرسمي» للدولة أو «الفكرى» المَحظيّة ضمناً بتمييز إيجابي!) وإمّا بما هي أسبابٌ فوق - طبيعيّة ترتبط بأنّ ما يُنكرونه يبقى هو ما يُعلّل في النهاية حالهم؛ لأنّه لو كان ما يُريدونه - حينما تَبْلُغُ بهم العجرفة المتعاقلة حدّ مُطالبيةٍ «الله» تعالى بإعطاء «برهان حقيقي» على وجوده! -، لَأَقْتِيدُوا كَرهاً إلى «الإيمان» بقوةٍ ذلك «البرهان» الذي سينزل عليهم حينئذٍ نُزول «السُلطان القاهر» (وهو ما يتنافى حقّاً مع ما يجب لله سبحانه من «الحكمة» و«العدل» و«الرّحمة»)!

يتبيّن، إذًا، أنّه ليس أمام المُلحد بهذا الصّدّد إلّا «اللا أدريّة» ملاذاً يُعفيه من تبعاتِ «الحُكْم» إثباتاً أو نفيّاً، وهو ما يؤكّد أنّ المُلحد ليس بأشدّ تعقلاً من

(1) أنظر:

- Jacques Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, Sur la vérité, la croyance et la foi, éd. Agone, Coll. Banc d'essais, Paris, 2007.

المؤمن في قبول «الاعتقاد»، وإنما هو أشدُّ ميلاً منه إلى الوقوف في «حدود العقل المجرد» حيث يترأى له أنه ليست ثمة «معقوليّة» خارجها! أخيراً، لو صحَّ جدلاً أن «الله» غير موجود كما يدّعي الملاحدة، فما الذي يُضير المؤمنين في هذه الحالة؟ لن يُضيرهم شيءٌ أن يكونوا قد عاشوا وماتوا على اعتقادٍ فاسدٍ ما دامت مُعاناتهم للوجود ضمن هذا العالم لم تكن مُمكنةً إلّا بمثل هذا «الاعتقاد» الذي يتكافأ، في نهاية المطاف، مع اعتقاد الملاحدة من حيث إن الاعتقادين كليهما لم يشفعا لأصحابهما من المصير إلى العدم بعد موتٍ محتوم!

لكن السؤال المُزعج بالنسبة للملاحدة حتّى لو تفادَوْهُ بكل الحيل: ماذا بعد الموت إذا لم يكن إلّا «الله» حقّاً وإليه المصير؟ وهذا هو السؤال الذي يسمى «رهان پسكال» والذي يَقلِّب حكاية الإلحاد إلى مأساةٍ فاجعةٍ لكائني يَبقى فعله غير مُجدي حتّى حينما يَسْتَقِرُّ أنه «أنفعالٌ بلا فائدة»⁽¹⁾. فهل يَهُونُ على العاقل أن يَراهن بما يُمكن أن يجعله من الخاسرين في الآجل حتّى لو أَفْلَحَ في العاجل؟ لعلّ خير جواب قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 1 - 3].

(1) أنظر:

- Jean-Paul Sartre, *l'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, éd. Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 662; n

وقارن به: جان بول سارتر، الوجود والعدم. بحثٌ في الأنطولوجيا الظاهرانية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966، ص. 969؛ أو جان بول سارتر، الكينونة والعدم. بحثٌ في الأنطولوجيا الفنونولوجية، ترجمة د. نقولا متيني ومراجعة د. عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009، ص. 771.

وُجُوه الاستدلال في شهادة «لا إله إلا الله»

إذا ظهر أن «الإلحاد» - بما هو نزوع إلى نفي الألوهية بإطلاق - لا يقبل أن يُعلَّل عقلياً (لأن من يجرؤ على نفي «وجود الله» يفترض فيه أن يكون كاملاً، على الأقل، في عقله وعلمه حتى يمكنه أن يحيط بحقيقة «وجود الله» الذي يوصف بأن له «كل صفات الكمال»؛ والحال أن مدَّعي «الإلحاد» لا بُرهان له على كمال عقله وعلمه، وبَلَّة وجوده وعمَلَه!)^(١)، فإن ما يجب أن يُنظر فيه هو الكيفية التي يمكن أن يُحتج بها عقلياً على «الإيمان بالله» خصوصاً أنه قد صار شائعاً أن يقال بأن «التدليل العقلي على وجود الله» مُمتنع إلى الحد الذي لم يعد بعض «المُبطلين» يتردد عن القول بأن «الإيمان بالله» ليس سوى وهم في أذهان من أفتقدوا رُشدَهم أو خُرافة في أفئدة من لقَّنوا الخوف من المجهول.

ولا بُدَّ، ابتداءً، من ملاحظة أن إرسال القول بأن الله لا يمكن أن يُدَلَّل عقلياً على وجوده يقتضي أن «الإيمان» لا عقل (أو لا معقوليَّة) فيه ومن ثَمَّ، فكل من آمن بالله في مُختلف العُصور كان بلا عقل أو منقوص العقل. ولعمري إن قولاً يترتب عليه مثل هذا الاستنتاج ليعَدَّ قولاً لا يأتيه إلا من يريد الاستئثار بـ«العقل» و«المعقوليَّة» كامتياز لا يعدُّوه إلى من سواه. لا غرور، إذاً، أن يؤكَّد

(١) انظر الفصل (١) من هذا الكتاب: «لماذا لستُ مُلحدًا؟».

بالمُقابل أن من كانت تلك رغبته أو ظنه هو الذي لا يتُّعد أن يكون بلا عقلٍ أو منقوص «العقل»!

إن كثيرين لا يرون في الانقلاب الكُنْطِيّ إلّا هَدْماً للخطاب الميتافيزيقيّ (أي «الديني» في ظنهم) وتأسيساً للخطاب العلميّ (أو «العلمانيّ» كما يُريد بعضهم). ذلك بأنهم لا يُريدون من نقد كُنْطٍ لـ «الإلهيات العقليّة» أن يكون سوى تأكيد لامتناع «التدليل العقليّ» على وجود الله (وأمتناعه، أيضاً، على وجود النفس ومحدودية العالم) ومن ثمّ، استبعاد «الميتافيزيقا» كمعرفةٍ جدليّةٍ مُتناقضةٍ وحُصر «الدين» في حُدود «العقل المُجرّد» على النحو الذي يجعلُ - كما يشتهون - «العلم» سيّد «الحقيقة» بلا مُنازع لقيامه على التجربة الموضوعيّة. لكنّ المرء لن يحتاج إلى كثيرٍ كلامٍ ليُبين أنّ الذين وقّفوا عند ذلك الحدّ لم يقرّوا من كُنْطٍ إلّا ما يُسفّه أفهامهم بالتحديد، لأنّ هذا الفيلسوف هو نفسه الذي قال «كان عليّ، إذًا، أن أستبعد [أو أزيل] العلم لأفسح المجال للإيمان، [...]» («نقد العقل الخالص»، مقدمة الطبعة الثانية)، أيّ أنّه في نقده لـ «العقل المُجرّد» لم يُبين فقط حُدوده في «التأمّل الفلسفيّ»، بل أظهر حُدوده في «المعرفة العلميّة» التي لا يُمكن للعقل بطبيعته أن يتجاوز فيها «الظواهر» المُعطاة في الواقع التجريبيّ (فلا العقل الفلسفي ولا العقل العلميّ بقادرٍ على تجاوز «الظواهر» إلى «البواطن» التي هي «الشيء في ذاته» الذي أستبعده كُنْط من موضوعات المعرفة).

ولذلك، فإنّ ما يغيّب عن ضحايا الفهم المغلوط إنّما هو كونُ كُنْطٍ - في بيانه أمتناع «البرهان الصُّوريّ» على وجود الله - قد نقل المُشكلة من مجال «المعرفة النظريّة» (سواء أكانت علميّة أم فلسفيّة) إلى مجال «المعرفة العمليّة»، وبالضبط إلى «الأخلاق» حيث كان يتصوّر - هو نفسه - إمكان الدليل الوحيد على وجود الله (على الرّغم من أنّه لم يتجاوز به، على الأرجح، وُضع «المُسلّمة»! ⁽¹⁾).

(1) يحسّن الرجوع، بهذا الخصوص، إلى كتاب فريدريك جِيُو المذكور سابقاً:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe: Arguments philosophiques*, op. cit, introduction et première partie.

ويجب، هنا، ألا يخفى أن ثقله كئط تلك لا تعني حصر الاستدلال على الله في مجال «الأخلاق» (كما لو كان لا دليل عليه إلا الدليل الخُلقي)، بل تعني في الحقيقة أن الاستدلال يُعدّ - بالأساس - عملاً خُلقيّاً من حيث إنه يتعلّق بـ«الخطاب» بما هو ممارسة معيارية موضوعها «صدق الاعتقاد» و«صحة العمل» وغايتها طلب «فضيلة الصواب» و«حقيقة الصّلاح». وبهذا، فـ«العقل» - بخلاف الظنّ الشائع - أوثق صلة بـ«العمل الخُلقي» وأبعد ما يكون عن «الإجراء الفكري» (المجرد تماماً من كلّ عمل). إنه ليس فقط وسيلة لإدراك العلاقات بين الأشياء أو الظواهر، وإنما هو بالأحرى - كما يؤكّد الفيلسوف طه عبد الرحمن - «عملٌ علاقيٌّ» على النحو الذي يجعله يتحدّد بما هو «مُعاقلة»، أي أنه لا يتحقّق إلا بما هو «مُعاملة خُلقيّة» تتوسّل «النطق/الخطاب» مُحاورَةً بالبلاغ المبين وتنبي على «الحِجاج» مُجادلةً بالنبي هي أحسن.

وبناء على ذلك، فإنّ من يذهب به الظنّ إلى أن الاستدلال على وجود الله مُمتنعٌ بإطلاق إنما يُثبت سوء فهمه أو سوء نيّته. وإنّه لَيبغى، بهذا الصّدّد، تأكيد أن كئط نفسه قد وقّع ضحيّة المنطق الصّوريّ الأرسطيّ الذي كان يظنّه تامّاً بما لا مزيد عليه. ولذا، فإنّ الذين لا يفتّون يلوكون القول بامتناع «التدليل العقلي» على وجود الله لا يفعلون أكثر من الدلالة على جهلهم بحقيقة الانقلابات الكبرى في مجال «المنطقيّات» و«البلاغيّات» على الأقلّ منذ نهاية الخمسينيّات من القرن الماضي (بالخصوص مع أعمال كلّ من حايم بيرلمان⁽¹⁾ وستيفن تُولمين⁽²⁾).

(1) فيلسوف بلجيكيّ معاصر (1912 - 1984) يُعدّ مؤسّس «البلاغيّات الجديدة». انظر له، بالأخص، عمله الرائد:

- Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, [1958], Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, 740p; *The New Rhetoric: A Treatise on argumentation*, translated. By John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre Dame Press, 1969, 566p.

(2) فيلسوف بريطانيّ معاصر (1922 - 2009) اختصّ بدراسة الاستدلال الأخلاقيّ. انظر عمله الرائد:

- Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, [1958], Updated Edition, Cambridge University Press, 2003; trad. Par Philippe De Brabanter, *Les usages de l'argumentation*, éd. PUF, Paris, 1993.

وقد يكفي، في هذا المقام، أن يُشار إلى أن معرفتنا بحقيقة الاستدلال تعمقت وتوسعت مُنذُذ بما يجعل من لا يزال يُظنّ أن «التدليل العقلي» لا يكون إلا بُرهاناً صورياً في غفلة لا يرتضيها لنفسه من كان يدّعي الحرص على «العقل». ذلك بأنّ «الاستدلال»⁽¹⁾ في واقع الممارسة الإنسانية أوسع وأغنى من ذلك النوع الذي اشتهر، منذ أرسطو، باعتباره قياساً بُرهانياً يُفيد اليقين القطعي الذي لا مجال للشك فيه (أو معه).

وهكذا، فقد صار «التدليل العقلي» يشمل - في إطار المكتسبات المعاصرة - كلّ أنواع الأدلة سواءً أمكن صوغها صورياً أم أمتنع صوغها كذلك بفعل تلبسها ببنيات اللسان الطبيعي، بل أعيد الاعتبار لهذا النوع الأخير من الأدلة بصفته أوسع وأنسب من تلك الأدلة التي يُبالغ في قطعها عن سياقها التداولي ويُشدّد في تسويتها تجريداً صورياً وتحسبياً ألياً.

بوسع المرء، إذاً، أن يؤكد أنّ «المنطقيات» أصبحت مُتداخلة مع «البلاغيّات» و«الخطبيّات» بما يسمح بجعل «علم الكلام» (أو «الكلاميات») أشدّ حاضريّة، من حيث إنه يُمثّل الطريق الأنسب نحو بناء معرفة علميّة بحقيقة الألوهية في صلتها بالعمل الكلامي والبياني بما هو عملٌ عقليٌّ وخُلقيٌّ يجد أصله في «الكلام الإلهي» (الذي هو «سيد الأدلة») ويُعبّر عن الفاعلية الإنسانية في تميّزها الجوهرية كفاعلية دالة وتجدها الفعليّ استشكالاً وأستدلالاً. ومن هنا يأتي السرّ في أنّ «الوحي الإلهي» كان بالأساس «كلاماً» و«بلاغاً» يُصاغ في اللغة البشرية بما يكفل الدلالة على «المُرَاد الإلهي» بما هو هُدى يُعلّم ويُتعلّم كتاباً وحِكْمةً.

لكنّ الدّعوة إلى تجديد «علم الكلام» ليست - كما يعتقد بعضهم - دعوة إلى استرجاع مُماخكات الجدل العقيم (كما عُرف ومُورس في الفكر الوسيط)

(1) لفظ «الاستدلال» العربيّ يُقابل اللفظ الأجنبيّ «reasoning/raisonnement» الذي يُفيد حرفياً معنى «التعقّل» أو «التدليل العقلي».

أو إلى استحياء علم زائف قد عفاؤه الزمان، وإنما هي سعي جاد يقوم على الوعي بأهمية «التراث الكلامي» (كثرات مداره البحث المنطقي والمنهجي في الاعتقادات حجاجاً ومناظرة) وأيضاً بمستجدات الفكر المعاصر على أكثر من مستوى (اللسانيات، فلسفة اللغة، فلسفة المعرفة، فلسفة العلوم، علوم التعرف⁽¹⁾، إلخ).

وعليه، فلا كلام بعد في «الإلهيات» أو «الغيبات» إلا على أساس علم حي بأدلة «الكلام الإلهي»، ولا يكون ثمة علم بهذه الصفة إلا من حيث هو ممارسة خطابية وحجاجية مبناها على «التدليل العقلي» تدبراً اعتبارياً وتعرفاً عملياً.

ولعل مما يستغرب، في مجال التداول الإسلامي - العربي، أن الدليل على «وجود الله» طلب في كل شيء إلا في الشهادتين. ولهذا يجدر هنا، أن يُنظر بالخصوص في القول الأول منهما («لا إله إلا الله») بصفته قولاً استدلالياً يتضمن الشهادة التامة بأن الله - عز وجل - هو «واجب الوجود» الذي لا وراء فيه تعقلاً ظاهراً وليس تكلفاً بعيداً⁽²⁾.

وأكد أن من يتلقى هذا الأمر لأول مرة سيأخذه العجب إلى أبعد حد: كيف تكون عبارة «لا إله إلا الله» استدلالاً يصلح أن يحتج به على «وجود الله» بأكثر من وجه، بل بوجه فيه الدلالة على معقولية «الإيمان» تماماً بخلاف ما يزعمه أدعياء «الإلحاد» في تعاقلهم السخيف ونطاؤلهم المفضوح؟!

ينبغي أن يدرك أن عبارة «لا إله إلا الله» تتضمن نفيًا («لا») مقروناً إلى استثناء («إلا»)، وهو ما يفيد «الحصر» أو «القصر»: فهي عبارة تدل على أن

(1) أضع «علوم التعرف» (أو «التعرفيات») في مقابل المصطلح الأجنبي /Cognitive Science/ «العلوم المعرفية»، ولا حاجة لاستعارة لفظ «استعراف» (بمعنى «تعريفك الغير بنفسك بعد إتيانه مُشْكراً») ما دام لفظ «تعرف» يفيد أصلاً معنى «طلب المعرفة» («تعرفه»: تطلبه حتى عرفه).

(2) انظر استكمال تناول الموضوع في الفصل (5): «هوذا الإسلام يربيهما تحدياً مزعجاً».

«الألوهية» منفيةً مطلقاً عن كلِّ ما سوى «الله»، حيث ورد فيها لفظ «إله» اسماً عامّاً مُنكراً ولفظ «الله» اسماً عَلِمَ مُعرِّفاً.

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ عبارة «لا إله إلاَّ الله» مُركَّبةٌ من قولين: «لا إله» و«إلاَّ الله». لكنَّ التركيبَ فيها يجعل القولين يستلزم أحدهما الآخر، إذ أنَّ «لا إله» قولٌ لا تَتِمُّ إفادته لو أُلقيَ بمفرده غيرَ مقرون إلى «إلاَّ الله». ذلك بأنَّ من يُريد إرسال «لا إله» قولاً مُطلقاً لا مَفْرَ له من أن يؤوِّله إلى أحدِ هذه الوجوه الثلاثة: «لا إله إلاَّ أنا» أو «لا إله إلاَّ أنت» أو «لا إله إلاَّ هو».

ونجد أنَّ من يقول «لا إله إلاَّ أنا» إنّما يُخاطب من يُريد أن يُعطِي نفسه أو غيره مكانة لا يَسْتَحَقُّها فتأتيه تلك العبارة من صاحبها الذي لا يَحْضُر معه إلاَّ من يجدرُّ به أن يُذَرَّك أنَّ «الله» هو وحده الحاضر المُتكلِّم الذي لا مُعَقَّب لكلامه إلاَّ سماعاً وطاعةً. ولهذا، فمن يُريد الوقوف عند «لا إله» لا يُعبر، في الواقع، إلاَّ عن «إنكار جُهودي» يستكثر به على «الله» الاختصاص بقوله «إني أنا الله لا إله إلاَّ أنا»! أمّا من يقول «لا إله إلاَّ أنت»، فقد وجد «الألوهية» ثابتةً ومشهودةً حتّى لم يَعدْ أمامه إلاَّ أن يُخاطبها ذاتاً حاضرةً. وقوله ذاك «إقرار شُهودي» منه إما لا يَسْتَطِيع عقله أن يَشهد به إلاَّ تصديقاً وتحقيقاً. وأمّا من يقول «لا إله إلاَّ هو»، فإنّه يَسْتَغْظَم «الألوهية» غيباً لانهايتاً يتجاوز وجوده وعِلْمه كليهما فلا يَمْلِكُ، بالتالي، إلاَّ أن يَشهد بحقيقة «الغيب الوجودي» إيماناً وإيقاناً.

وإنَّك لترى أنَّ هذه الوجوه الثلاثة التي يَقتضيها قولُ «لا إله» تُعدّ استدلالاتاً يُوجب على العاقل ألاَّ يَصِحَّ منه القولُ إلاَّ بـ«لا إله إلاَّ الله»: فالله سبحانه وتعالى، هو «الحق» الحاضر ذاتاً مُتكلِّمةً في غَيبِها الوجودي والدالَّ على حقيقته بكلامٍ سواء إقراراً شُهودياً أو إنكاراً جُهودياً!

هكذا يَتَبَيَّن أنَّ الشَّهادة بـ«لا إله إلاَّ الله» تدخُل في جوامع الكَلِم، إنّها تلك «الكلمة الطيبة» التي أصلُها العقليُّ ثابتٌ وفرعُها الإيمانِي واجبٌ، فلا يَسْتَخَفُّ بها إلاَّ جاحدٌ ولا يَرُدُّها إلاَّ هالكٌ.

وإنّ ممّا يجب، أخيراً، أن يُنبّه عليه أنّ «الشهادة» عموماً دليلٌ لا سبيل إلى تأسيس «الاعتقاد» أو استكمال «المعرفة» إلّا به. ولهذا، فإنّ شهادة أن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» تلزّم عنها شهادة أن «مُحمّداً رسولُ الله»، وهو لزومٌ عقليٌّ بيّنته أنّ الطريق الذي من شأنه أن يَهْدِي «العقل» إلى معرفة «الغيب الوُجوديّ» لا يستقيم ولا يُستكمل إلّا مع سيّد المرسلين ورسول الله إلى العالمين ﷺ.

وإنّ في ذلك لآيةٌ لمن كان (أو لا يزال) يظنّ أنّ «العقل» يتضادّ بالضرورة مع «الوحي» كأنّ هذا خطابٌ من ينطق عن «الهوى» وذاك خطابٌ من لا يُردّ له أمرٌ! وليت شعري، كيف يصحّ أن يكون أمرُ «الله» في وحيه كلاماً بلا عقل أو ألا يصحّ أمرُ «الإنسان» في عقله إلّا مقطوعاً عن أمرِ مولاه؟!

- 5 -

هُوَ ذَا «الإسلام» يُزهِبُهُم تَحْدِيًّا مُزْعِجًا!

«إِذَا أَخَذَ بِالْحُسْبَانِ أَنَّ الْمَكَانَةَ الْمَرْكَزِيَّةَ الَّتِي أَنْتَهَتْ إِلَى تَبَوُّثِهَا التَّوْرَةُ فِي الْيَهُودِيَّةِ الْحَاخَامِيَّةِ، حَيْثُ اتَّخَذَتْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ طَابِعاً إِلَهِيّاً لَيْسَ بَعِيداً جِداً عَنْ طَابِعِ الْإِبْنِ فِي التَّقْلِيدِ الْمَسِيحِيِّ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ يُمَثِّلُ، بِالْمُقَارَنَةِ مَعَهَا، الصُّورَةَ الْأَشَدَّ خُلُوصاً مِنَ التَّهَجُّجِ التَّوْحِيدِيِّ. وَلَيْسَ مُضَادَّةً أَنْ يَكُونَ التَّعْبِيرُ الْأَسَاسِيُّ عَنِ الْإِيمَانِ، فِي هَذَا الدِّينِ، قَائِماً فِي عَقِيدَةٍ وَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ وَأَحَدِيَّتِهِ، الَّتِي تَسْتَبْعِدُ كُلَّ شَكْلِ مِنَ الْوَسَاطَةِ بَيْنَ اللَّهِ وَالْإِنْسَانِ، بَدْءاً بِشَخْصِ الْمُرْسَلِ ذِي الطَّابِعِ الْبَشَرِيِّ الْمُحَضَّرِ. فَالْإِسْلَامُ يُوَاصِلُ نَهْجاً تَوْحِيدِيّاً جَذَرِيّاً يَقُومُ عَلَى إِقْصَاءِ كُلِّ مَذْهَبٍ لِلْأَسْبَابِ التَّوَّانِي، مِنْ حَيْثُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ بِقُدْرَتِهِ الْكَامِلَةِ مُبَاشَرَةً وَفِي كُلِّ مَكَانٍ: وَأُمُّ الْكِبَائِرِ تَمَثَّلُ فِي أَنْ يُشْرِكَ بِهِ مَا دُونَهُ سِوَاءِ أَكَانَ شَيْئاً أَمْ شَخْصاً. وَإِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ هَذَا قَدْ تَجَلَّى لِلنَّاسِ كَافَّةً فِي رِسَالَةٍ مُنْقِذَةٍ وَخَاصَّةٍ مُتَضَمِّنَةٍ فِي الْقُرْآنِ الَّذِي هُوَ وَحْيٌ قُدَّرَ لَهُ أَنْ يَكُونَ صَالِحاً لِكُلِّ النَّاسِ فِي كُلِّ الْأَزْمَنَةِ لِكَيْ يَهْدِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الْخُلُقِيَّةِ نَحْوَ الْخَيْرَاتِ الَّتِي أَعَدَّهَا اللَّهُ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ».

(جيو فاني فيلورامو)⁽¹⁾

(1) أنظر:

- Giovanni Filoramo, *Qu'est-ce que la religion? thèmes, méthodes, problèmes*, trad. Par Noël Lucas, les éditions du Cerf, Paris, 2007, p. 172-173.

«الإسلام»، ابتداءً، شهادةً بأنه «لا إله إلا الله»، شهادةً هي الأسُّ في سَفَر الإنسان عبر الوجود والفعل عبداً مُختاراً برحمة خالقه وفاعلاً مُستأمناً على كلِّ ما/ مَنْ بين يديه بقضاءٍ وابتلاءٍ من ربِّ العالمين. إذ حينما يُسَلِّم المرءُ مُتلفظاً بشهادة أن «لا إله إلا الله وأنَّ مُحَمَّدًا رسول الله»، فإنَّ إسلامه يكون إعلاناً عن بدء ولادته الحقيقية بصفته «الكائن المخلوق» الذي يطلب خلاصه وحرَّيته تعبدًا وتخلُّقًا، وليس بصفته ذلك «الكائن الخالق» الذي يقوم جوهرًا مُستقلًا بذاته وفاعلاً مُتسيِّداً على غيره. وكلُّ الفرقِ كامنٌ إنسانياً ودينياً هنا مع «الإسلام» لمن كانوا يَعْلَمُونَ!

إنَّ عبارة «لا إله إلا الله» ليست قولاً بسيطاً ومُبْتَدَلاً كما يَظُنُّ «أنصافُ الدُّهاة»، بل هي عبارة مُركَّبة من قَوْلَيْن مُتلازمين عقلياً وإيمانياً: قولٌ أوَّل («لا إله») فيه نفْيٌ لعموم «الألوهية» كما لو كانت موضوعاً للاشتراك بين مُتعدِّدين (لفظ «إله» المُفْرَد له جمعه الذي هو «آلهة»)، وقولٌ ثانٍ («إلا الله») فيه إثباتٌ لـ«الألوهية» محصورةً في «الله» ومخصوصةً به («الله» مُفْرَدٌ بلا جمع: اجتماع صفات الكمال في ذاتٍ يَستلزمُ إفرادها وتفرُّدها بما يَنفِي إمكان تعدُّد الدَّوات بهذا المُقتضى!). والمُشكلةُ كُلُّها قائمةٌ في الوقوف عند القول الأوَّل تشهياً وتحكُّماً أو العبور إلى القول الثاني باعتباره نتيجةً لازمةً عقلياً عنه وتعبيراً عن الشُّهود الإيمانيَّة لـ«واجب الوجود» ربّاً خالِقاً وإِلهاً رحيماً.

وليس كونُ «الإسلام» مُبْنِياً على شهادة «لا إله إلا الله» هو الذي يُرْهب، بل كونه ديناً خاتماً لا تَكتُمَل فيه الشَّهادة الأولى إلا بشهادةٍ ثانية تُفيد أنَّ «مُحمَّداً رسولُ الله». فوحدةُ الألوهية لا تَنفُكُ في «الإسلام» عن وحدة النبوة وختمها برسالة سيِّد الأنبياء والرُّسل ﷺ.

ومن أجل ذلك، فإنَّ الذين لا يستطيعون التَحَقُّق نظرياً وعملياً بالانتقال من قولٍ يُفيد أنَّ الإنسان لا يُثبِت نفسه كـ«ذات فاعلة» إلا بنفي لإمكان وجود «الذاتية المتعالية» بشرياً (نفْي لما يتعالى إلهياً هو محضُ إثباتٍ لما يُراد له أن يَتَنَزَّل

بَشَرِيًّا!) إلى قولٍ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَا قِيَامَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا بِـ«تَوْحِيدِ الْأُلُوهِيَّةِ»، سَيَجِدُونَ صَعُوبَةً كُبْرَى فِي التَّسْلِيمِ بِوُجُوبِ اتِّبَاعِ بَشَرٍ رَسُولٍ خُتِمَتْ بِهِ «النُّبُوَّةُ» وَحَيًّا قُرْآنِيًّا وَسُنَّةً حِكْمِيَّةً وَأَكْتَمَلَ بِهِ «الدِّينَ» رِسَالَةً هِدَايَةٍ وَرَحْمَةٍ إِلَى الْعَالَمِينَ كَافَّةً.

أَجَلْ، إِنَّ «الإِسْلَامَ» يُزْهِبُ لِأَنَّهُ يَقُولُ بِأَنَّ «المَرْكَزِيَّةَ» لَا تَكُونُ الْبَتَّةَ «إِنْسَانِيَّةً» (لَا سِتْحَالَةً تَأْسِيسَ «المُطْلَقِ الْمُتَعَالِي» عَلَى «المَحْدُودِ النَّسْبِيِّ»)، وَإِنَّمَا هِيَ حَصْرًا مَرْكَزِيَّةً «إِلَهِيَّةً» تَجْعَلُ «التَّائِنِسَ/التَّائُسَ» غَيْرَ مُمَكِّنٍ إِلَّا بِالتَّعَبُّدِ لِلَّهِ وَالِاسْتِعَانَةِ بِهِ وَحْدَهُ، أَيْ بِإِقَامَةِ الْوَجْهِ وَالْعَمَلِ نَحْوَ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِي إِطَارِ «رَبَّانِيَّةٍ» تُمَكِّنُ مِنَ «التَّزْكِي» تَخْلُقًا وَمِنْ «التَّحَرُّر» تَخْلُصًا⁽¹⁾ : فَاللَّهُ وَحْدَهُ «الحَقُّ»، وَكُلُّ مَا سِوَاهُ «بَاطِلٌ» مِنْ دُونِ لُطْفِهِ وَرَحْمَتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، بِحَيْثُ إِنَّ «العَالَمَ» فِي وُجُودِهِ وَاسْتِمْرَارِهِ لَيْسَ سِوَى «لَا مُتَنَاهِيَّةٍ» مِنْ تَجَلِّيَّاتِ «الذَّاتِ الإِلَهِيَّةِ» بِكُلِّ أَسْمَائِهَا الْحُسْنَى الَّتِي تَجْعَلُ الْمُؤْمِنَ دَوْمًا أَمَامَ آيَاتِ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَالَّتِي لَا يَرَى مِنْهَا الْكَافِرُ إِلَّا ظَوَاهِرَ لـ«وَأَقْعٍ» هُوَ - حَسْبَ ظَنِّهِ - عَيْنُ «الْحُدُوثِ» جَوَازًا بِلَا حَدٍّ وَأَتَّفَاقًا بِلَا حَتَمِيَّةٍ⁽²⁾.

(1) مفهوم «الرَّبَّانِيَّةِ» يُمَثِّلُ الْبَدِيلَ عَنْ مَفْهُومِ «الرَّهْبَانِيَّةِ» فِي نَزْوِعِهَا نَحْوَ قَطْعِ الْإِنْسَانِ عَنِ «الدُّنْيَا» وَخَضَرِ هَمِّهِ فِي «الْآخِرَةِ» بِمَا يُخْلِصُهُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَيُلْغِي بَشَرِيَّتَهُ (يُذَكِّرْ، هُنَا، كُتِّبَ أَبِي الْحَسَنِ النَّدَوِيُّ: «رَبَّانِيَّةٌ لَا رَهْبَانِيَّةٌ»، 1966)، وَأَيْضًا عَنْ «الدُّنْيَانِيَّةِ» فِي إِرَادَتِهَا فَضْلَ الْإِنْسَانِ عَنِ «الدِّينِ» وَ«الْآخِرَةِ» بِمَا يُحَوِّلُهُ إِلَى دَائِيٍّ مِنْ دُونِ إِلَهِ خَالِقٍ وَلَا تَكْلِيفٍ شَرْعِيٍّ. وَبِهَذَا فَإِنَّ مَفْهُومَ «الإِسْطِمَانِيَّةِ» - كَمَا بَنَاهُ الْفِيلَسُوفُ طَه عَبْدَ الرَّحْمَنِ فِي كِتَابَتِهِ «رُوحُ الدِّينِ» (2012) وَ«بُيُوسُ الدُّفْرَانِيَّةِ» (2014) - يَصِيرُ مَوْصُولًا بِـ«الرَّبَّانِيَّةِ» مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا أَتَمَّانَ مِنْ دُونِ «رَبِّ مُؤْتَمِنٍ» وَ«عَبْدِ مُؤْتَمِنٍ»، أَيْ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى تَجَاوُزِ التَّعَارُضِ الْقَائِمِ بَيْنَ «الرَّهْبَانِيَّةِ» فِي اسْتِزَامِهَا لـ«الدُّنْيَانِيَّةِ» وَبَيْنَ «الْعِلْمَانِيَّةِ» فِي إِرَادَتِهَا بِنَاءَ سِيَادَةِ الْإِنْسَانِ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا بِـ«الرَّبَّانِيَّةِ» بِاعْتِبَارِهَا تُؤَكِّدُ الصَّلَاةَ بَيْنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ الْخَالِقِ الْمُنْعِمِ وَالْمُرَبِّيِّ الْهَادِي، وَبَيْنَ عِبَادِهِ مِنَ النَّاسِ فِي طَلِبِهِمُ الْهِدَايَةَ تَعَبُّدًا وَتَزَكِيًّا. وَبِالنَّالِي، فَإِنَّ مَحْذُورَ «التَّرْتِيبِ/التَّسْيِدِ» فِي اقْتِضَائِهِ لِلتَّسَلُّطِ وَالتَّسْيِيبِ لَا يُؤْمِنُ بَشَرِيًّا إِلَّا فِي إِطَارِ «الرَّبَّانِيَّةِ» الَّتِي تُوَصِّلُ بَيْنَ «الرَّبِّ» وَ«الْمَرْبُوبِ» بَعِيدًا عَنْ «مَرْكَزِيَّةِ اللَّهِ» (مُتَصَوِّرَةٌ كَتَعَالَى مُطْلَقِيَّ بِلَا تَنْزُلٍ) وَ«مَرْكَزِيَّةِ الْإِنْسَانِ» (مُتَصَوِّرَةٌ كَأَنَّهُ بَشَرِيٌّ بِلَا تَعَالٍ).

(2) يَجْدُرُ الْإِتْبَاهُ إِلَى أَنَّ مَفْهُومَ «مَرْكَزِيَّةِ اللَّهِ» (theocentrism) يُقَابِلُ مَفْهُومَ «مَرْكَزِيَّةِ الْإِنْسَانِ» (anthropocentrism)، وَهُمَا مَعًا وَضْعًا بِالْقِيَاسِ عَلَى مَفْهُومِ «مَرْكَزِيَّةِ الْأَرْضِ» (geocentrism) الَّذِي اسْتَبْدَلَ بِهِ - بَعْدَ الْإِنْقِلَابِ الْكُوپَرْنِيكِيِّ - مَفْهُومُ «مَرْكَزِيَّةِ الشَّمْسِ» (heliocentrism) ؛ ثُمَّ تَكَاثَرَتْ مُنْذُئذٍ

وهكذا، فإنَّ «التوحيد» يُعدّ في الإسلام عينَ «التَّوْبِير» و«التَّخْرِير» من حيث أنَّ توحيد «الذَّات الإلهية» وإفرادها بكلِّ صفات «الكمال» و«الجلال» يفرض أن كلَّ ما سواها من «العالمين» ليس موضوعاً لأيِّ نوع من العبادة أو الاستعانة، بل التوجُّه كُلُّه قصداً وعملاً يصير مطلوباً نحو ربِّ السَّمَاوَات والأَرْض الذي لا يُعْبَدُ أَحَدٌ من دُونِهِ ولا يُسْتَعَانُ إِلَّا بِهِ. فالمُسلم لا يكون عبداً لغير الله ولا يُطِيع أحداً مِمَّنْ يَأْمُرُهُ بما لا يُرْضِي الله كُفْراً أو طُغْيَاناً. ولهذا، فمن دُون «التَّأْسِيس الإلهي» كما يَتَجَلَّى في الشَّهادتين ليس هُنَاكَ سوى «الاجتثاث» الذي طالما أُريد له أن يقوم في صورة «إِنْسِيَانِيَّة» (أي «نزعة إنسانية») لا تُقْلِت - بالخصوص حينما تتخذ طابعاً جذرياً - من «العَدَمِيَّة» نَقْضاً مُدْمِراً إِلَّا لَتَقْع في «النَّسْبِيَانِيَّة» (أي «النزعة النَّسْبِيَّة»⁽¹⁾) اختزالاً مُبْسِطاً. وأكثر من هذا، فإنَّ من يَأْبَى إِلَّا أن يقف عند قول «لَا إِلَهَ» يَنْسَى أَنَّهُ يَتَحَدَّى بتعليلٍ نفْي لا قِيلَ لِمَدَارِكِهِ كُلِّهَا بِهِ إِلَّا أن يكون صاحب هَوًى مُتَأَلِّهِ لا يَتَوَرَّع عن ادِّعاء أيِّ شيءٍ بُهْتَاناً أو عُذْوَاناً!

ولعلَّ ما سَيَصْدَم حتماً «أنصاف الدُّهَاء» أن يكون «الإسلام» مُؤَسَّساً على «الشَّهادة»، كأنَّ «الدِّين» يَنْتَزِع «الإيمان» من القُلُوب بالإكراه ولا يَبْنِي «الحقيقة» عقلياً بالاستدلال!

المُصطلحات المُماثِلة: «مركزية الحياة» (biocentrism)، «مركزية البيئة» (ecocentrism)، «مركزية الصُّوت» (Phonocentrism)، «مركزية العقل» (Logocentrism)، «مركزية التَّقْنِيَّة» (Technocentrism)، إلخ. ولعلَّ ما ينبغي تَبَيُّهُه في مفهوم «مركزية الله» أَنَّهُ يُسْتَعْمَلُ قَدْحِيّاً، من حيث أَنَّهُ يَحْمِلُ إشارات كثيرة منها أَنَّهُ - على غرار مفهوم «مركزية الأرض» - صار موضوعاً للتَّجاوُز من خلال نزعات مثل «الإنْسِيَانِيَّة» (Humanism) و«الوُجُودَانِيَّة» (Existentialism)؛ ومنها أَنَّهُ يرتبط بفكرة تَبَعِيَّة الإنسان وعدم استقلاله، بل عبودِيَّتِهِ وعدم حُرِّيَّتِهِ بالنَّسبة إلى الله الذي له مُطْلَقُ العلم والإرادة والقُدرة والفعل في الكون، مِمَّا يجعل الفكر الحديث قائماً كمَشْرُوعٍ لتحرير الإنسان وتسيده بتأكيد موت الإله ونهاية اللاهوت؛ ومنها أيضاً أَنَّهُ يَدُلُّ - في كَوْنِهِ صار يُعَدُّ لانْهَائِيّاً - على «تَعَدُّدِ المَراكِز» بما يُؤَكِّد لدى المُخَدِّثِينَ أَنَّهُ لم يَعدْ ثَمَّةَ مَجَالٍ للقول بـ«مركزية أحادية» سواء أكانت إلهية أم إنسانية.

(1) في مقابل المُصطلح الأجنبي «Relativism/le relativisme»، واستعمال لفظ «نَسْبِيَانِيَّة» (اسمٌ مُؤَلَّدٌ بالنَّسَبِ إلى صفة «نَسْبِيٍّ» بواسطة لاحقة المبالغة «انِيَّة») يأتي من كونه يُظْهَرُ أَنَّ الأمرَ يَتَعَلَّقُ بنزعةٍ تُؤَكِّدُ «الطابع النَّسْبِيَّ» (أي «النَّسْبِيَّة» كَمُقابِل لـ«Relativity/la Relativité») وليس «النَّسْبَةُ» (في مقابل «Le Rapport») كما في اللَّفْظ الآخر «النَّسْبَانِيَّة».

ومن يعترض على «الشهادة» كما لو كانت خاصة بـ«الدين» وفاقة لـ«المعقوليّة» لا يَفْضَح فقط جهله بها بما هي فعلٌ معرفيٌّ وعقليٌّ مؤسّس، وإنما يُظهِر مدى تخلفه عن رَكْب البحث العلميّ والفلسفيّ بهذا الخصوص⁽¹⁾. ذلك بأنّ «الشهادة»، بما هي إخبارٌ صادقٌ عما ثَبَتَتْ معرفته يقيناً مشهوداً، تُعَدُّ الأصل في كلّ خطابٍ والأسّ في كلّ دليلٍ. فالتواصل الخطابي لا يتمّ خُلُقياً ولا يُفِيد معرفياً إلاّ إذا بُني على «الشهادة» التي هي بمثابة اليقين العمليّ المؤسّس لإمكان «المعقوليّة» إقامةً للدليل ومناقشةً لقيمة الخطاب والممارسة⁽²⁾.

ويَعْلَم الذين أُشْرِبوا في نفوسهم نَفْعاً من الفكر الحديث أنّ إثبات تفرّد «الإسلام» بقيامه على الشهادة يتنافى مع «مشروع الحداثة» منذ أن شُيِّدَت أُسُسُهُ في فلسفة القرن السابع عشر، بالأخص مع ديكارت الذي أراد للإنسان أن يصير «مالك الطبيعة وسيدها». ويكفي تقريرُ هذا الأمر ليجعل كثيرين يَتَفَضَّون إمّا فَرَحاً باعترافٍ يَفْضَح حقيقة «الإسلام» (الذي يُلغى، في ظنهم، «الإنسان» من حيث إنّه دينٌ يُثَبَّت «الله» مُتَفَرِّداً بصفات «الكمال» و«الجلال») وإمّا امتعاضاً من فضيحة كُبرى يُخشى أن تُسيء إلى دعوة «الإسلام» (تأكيد وجود تعارض جوهريّ بين «روح الإسلام» و«مشروع الحداثة» لا يُفِيد، في نظر بعضهم، إلاّ أنّ الأمر يَتعلّق بدينٍ تقليديٍّ وماضويٍّ ورَجعيٍّ كأنّ «الحداثة» لا يُمكن تصوُّرها، بالأساس، إلاّ على نمطٍ واحدٍ مُلْزِمٍ للجميع⁽³⁾).

(1) أنظر:

- C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press Oxford, [1992], Reprinted 2002.
- *The Epistemology of Testimony*, Edited by Jennifer Lackey & Ernest Sosa, Clarendon Press. Oxford University Press, 2006.

(2) أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدين. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1 و ط 2، 2012، ص. 165 - 179.

(3) أنظر: بخصوص إبطال ذلك الادّعاء: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2006.

لكن من يَتَّهَج قَرَحاً ببيان أن «مشروع الحداثة» في تأكيده لـ «مركزية الإنسان» يُعَدّ نقيضاً لـ «مشروع الإسلام» في قيامه على «مركزية الله» لا يفعل شيئاً سوى استعادة التبسيط الذي يَحْتَزِل «الماضي» و«الحاضر» بردهما إلى التَعَارُض بين ذَيْنِكَ المفهومين (ماضٍ سادَ في «مركزية الله» وحاضرٌ انطلق نحو تأسيس «مركزية الإنسان»!)⁽¹⁾، في حين أن من يَتَتَس مُمتعضاً إنما يُعَبِّر عن مِيلٍ إلى الاستسهال يَظْهَر في تصوُّر أن «التَّوْحِيد» فعلٌ لفظيٌّ يُعْطِي حَقِيقَةً الحال القَلْبِي كإنجازٍ يُؤْتِي مَرَّةً واحدةً وَضْرَةً لِزَبٍ، وأن «الإسلام» يَكْفِي فيه حَفْظُ المَظَاهِر ورفع الشُّعَارَات من دون التَّهَوُّص بِمُقْضِيَّاتِ «العمل الصَّالِح» مُكَابِدَةً لِإِكْرَاهَاتِ الابتلاء ومُجَاهَدَةً لِأَهْوَاءِ التُّقُوس!

وبخلاف ما يَلُوكُه بعض هُوَاةِ «الإنسيَّات السَّاذجة»⁽²⁾ من أن «التَّوْحِيدَ التَّنْزِيهِيَّ» لا يُمكنه - وفقط لقيامه على «مركزية الله» - أن يُفْضِيَ إلّا إلى الاستبداد والتزُّمَت (كما يُعَبِّرُ عنهما، بالتحديد، «الفكر الأحادي»)، فإن ما

(1) عموماً، يتجاوز الإشكال ذلك التَعَارُضُ الظَّاهِر بين «مركزية الله» و«مركزية الإنسان» وينصَّب، في آنٍ واحدٍ، على «معضلة التأسيس» وعلى شروط إمكان تصوُّر الإنسان ككائن حرٍّ ومسؤولٍ في سياق الإيمان بالله بما هو ربُّ العالمين، فاطر السماوات والأرض، الحيِّ القيوم، والله الصَّمَد. ولذا، فإنَّ مفهوم «مركزية الله» يشمل إسلامياً مفاهيم «الرُّبُوبِيَّة» و«الألوهية» و«الْقِيُومِيَّة» و«الصَّمَدِيَّة» بما أن الله هو «الحقُّ» الذي لا يُثْبَت من دونه شيء، وهو «المَرْكَزُ» و«الأصل» الذي يَتَفَرَّعُ منه كلُّ شيءٍ ويرجع إليه كلُّ أمرٍ في الكون. وثُبُوت «مركزية الله» بهذا المعنى لا يُبْطِلُ كرامة الإنسان وخُريَّتَه، بل هو الأساس الذي يُمكن لهما. وعليه فإنَّ «الْقِيُومِيَّة» بُغْدُ مَقُومٍ في «الرُّبُوبِيَّة» تماماً كما أن «الصَّمَدِيَّة» بُغْدُ مَقُومٍ في «الألوهية»، ذلك بأنَّ الله هو ربُّ العالمين وقِيُومُ السماوات والأرضين، وهو السَيِّدُ الذي يُصَمِّدُ إليه عبادةً واستعانةً، بما يُؤَكِّدُ أن «التَّوْحِيدَ» في الإسلام يَجْمَعُ بين مفاهيم «الرُّبُوبِيَّة» و«الألوهية» و«الْقِيُومِيَّة» و«الصَّمَدِيَّة» على نحوٍ يَتَنَظُّفُ تَنْزِيَةَ الله عن كلِّ ما لا يَلِيْقُ به مِمَّا يُفْتَرَضُ في مفهوم «مركزية الله». ويبدو أنه لا ضَيْرَ في استعمال مُصْطَلَحِ «مركزية الله» بهذا التحديد، لأنَّ من أسماء الله أيضاً أنه «المُحِيطُ» كأنه - سُبْحَانَهُ وتعالى - قد وَسِعَ كلَّ شيءٍ بعلمه وقُدْرته ورحمته على الرِّغْمِ من أنه «المَرْكَزُ» الذي يَرْجِعُ إليه كلُّ شيءٍ، فهو إذاً «المُحِيطُ» و«المَرْكَزُ» في آنٍ واحدٍ.

(2) أضع لفظ «الإنسيَّات» في مقابل المُصْطَلَحِ الأجنبيِّ «anthropology/anthropologic»، لأنَّ كونَ لفظ «الإنسيَّات» وُضِعَ بالنَّسْبِ إلى صفة «إنسيٍّ» بواسطة لاحقة «يَّاتٍ» الدَّالَّةُ على «العِلْمُ» (كما في «الإلهيَّات»، «الرياضيَّات»، «الطبيعيَّات» يجعله أفضل من لفظ «الإناسة» الذي هو بصيغة اسم «الجُرْفَة» (كما في «زراعة»، «صناعة»، «جِدادة»).

يُفْتَرَضُ من انفتاح في «التَّعْدِيدِ الشَّرْكَِيِّ» ليس - في العمق - سوى تَهَرُّبٍ من مُوَاجَهَةِ تحدِّي التَّغْلِيلِ العقليِّ لفكرة «تَعَدُّدِ الآلهة»، خصوصاً من حيث كونها عقبة أمام التحرُّر والخلاص اللَّذَيْن لا يَعُودَان مُمَكِّنَيْنِ إِلَّا على شاكِلَةِ «التَّدْنِينِ العامِّيِّ» في نُزُوعه إلى الاحتفال بالخرافة توهُماً وتَدَجِيلاً («التَّوْحِيدُ التَّنْزِيهِيَّ» أقرب إلى أن يكون ثمرة التَّجْرِيدِ العقليِّ، في حين أنَّ «التَّعْدِيدِ الشَّرْكَِيِّ» ليس سوى إِذْعَانٍ لتضارب الأهواء!). ولذا، فإنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ بافتراضٍ لا يَقْبَلُ «تَعَدُّدُ الآلهة» إِلَّا لفتح «الْوَضْعِ البشريِّ» - بِحُدُوده الطبيعيَّةِ وشروطه الضرورية - على إمكانات «الألوهية» وآفاقها بما يَجْعَلُهُ يعمل، في الواقع، على تطبيع «الشَّرْكَ» بتصوير «الألوهية» مُتَنَزِّلَةً طَبِيعِيًّا وَبَشَرِيًّا كَأَنَّ الإنسانَ يَخْلُقُ نَفْسَهُ بِقَدْرِ ما يَتَفَنَّنُ في صُنْعِ آلهته من خلال تفاعله مع الطبيعة وتحويله لها!

وكونُ «التَّوْحِيدِ» سِرورةً تَعْبُدِيَّةً (صلاة، زكاة، صوم، حج) وتخلُّقِيَّةً (مُعَانَاةُ أحوال «التَّزَكِّيِّ السُّلُوكِيِّ» ومَقَامَاتُ «التَّحَقُّقِ الْعَمَلِيِّ») يَقُودُ إلى تَبَيُّنِ أَنَّ «الإسلام» لا يدعو إلى «التَّوْحِيدِ» كما لو كان ديناً يُفَضِّلُ الْجُمُودَ الشَّكْلِيَّةَ وَالْمَظْهَرِيَّةَ، بل يدعو إليه بصفته تحدِّياً وَجُودِيًّا وَعَمَلِيًّا يَرْتَبِطُ بِبَدَلِ أنواعِ «الجُهدِ» واستقصاء درجات «القَصْدِ» بما يَسْتَغْرِقُ حياة الإنسان بحثاً عن «الخلاص» في خضمِّ عَالَمٍ تُعَاشُ فيه «الكثرة» و«المُكَاثَرَةُ» ضلَالاً وتَضَلُّلاً.

ومن ثَمَّ، فإنَّ شَهادَةَ أَنَّ «مُحَمَّدًا رسول الله» تَنطِقُ بإمكان رفع ذلك التَّحدِّيِّ بشريًّا بِصُحْبَةٍ من جَسَدِ حَقِيقَةِ «الكمال» المُقَدَّرِ إِلَهِيًّا لِلإنسانِ وَفُقِ شُرُوطُ (وُسُنُنِ) هذا «العَالَمِ الدُّنْيَوِيِّ» الَّذِي لا يعود له، بالتالي، معنى إِلَّا في صلته بـ«عَالَمِ أُخْرَوِيٍّ» لم يَمْنَعْ تَغْيِيبُ نَعَائِمِهِ وَشِدَائِدِهِ من تَشْهِيدِهَا تَجْرِبَةً وَتَدْبِيرًا لا يُنْكِرُ طَابَعَهُمَا الدِّينِيَّ إِلَّا من نَسِي أَنَّ الْوُجُودَ والفعلَ ضَمَنَ شُرُوطِ هذا الْعَالَمِ يَتَقَضِيَانِ استحالة «التَّحْيِيدِ» و«التَّزَكِّيِّ» بمجرّد «التَّذْهِيرِ» و«التَّدْنِيَّةِ» مُتَصَوِّرَيْنِ بَدِيلًا معقولاً عن كُلِّ دينٍ يُوصَفُ، عادةً، بـ«الغَيْبِيَّةِ» و«اللامعقوليَّةِ»⁽¹⁾.

(1) انظر بالأساس: طه عبد الرحمن، رُوحُ الدِّينِ: من ضيقِ العِلْمانِيَّةِ إلى سعةِ الاتِّمانيَّةِ،

مرجع سابق.

إنَّ العُبوديةَ لله هي وحدها التي تُمكنُ فعلياً للحرية الإنسانية بما لا قِبَل به لأي نوع آخر من سُبُل «التَّحرير» حتَّى لو كان تلك «الإنسانية» التي لا تقوم إلَّا بما هي «تسيّدُ متألَّه» يَجْهَد فيه الإنسان لإخفاء جُحوده بالقُدْر نفسه الذي يَتفانى لإظهار وُجوده ككائن مُستَقِلٍّ ومُتحرِّر⁽¹⁾. ذلك بأنَّ بناء الحرية الإنسانية في صورة تلك الذاتِية المُستقلة جوهرياً لم يَكُن مُمكناً مع ديكارت نفسه إلَّا بـ«الضَّمان الإلهي» (لذلك «اليقين» المُقوِّم للحقيقة في «الكُوغيطو» وفي كلِّ معرفةٍ صحيحة⁽²⁾)، ولم يُفَعَّل في «مشروع الحداثة» إلَّا بنفي «التَّعالي» تنزيلاً طبعياً للألوهية (إسبينوزا) أو تنزيلاً بشرياً لها (سارتر)، وهو التَّفعيل الذي جَعَلَ الحرية مُلازمةً إمَّا للضرورة الطَّبيعية (الإنسان مُضطرٌّ لأن يكون ويفعل وَفْق الضرورة المُباطنة للطَّبيعة التي خُلِق بها!) وإمَّا للضرورة الإنسانية (إمكانُ وُجود الإنسان «بلا إله» يجعله مُجبراً على أن يكون حُرّاً!)⁽³⁾.

غير أنَّ كون «مشروع الحداثة» قد آلَ، في الواقع، إلى إعادة إنتاج «العُبودية» (من خلال التَّأسيس الاقتصادي والتَّقني لاسترقاق الإنسان كإغتراب اجتماعي وثقافي، وأيضاً كاستلاب سياسي وإعلامي) يُوجب الانتباه إلى أنَّ «الإنسانية» ليست بالطَّريق السَّالك نحو «التَّنوير» و«التَّحرير» المطلوبين؛ إذ أنَّ تصوُّر «الإنسان» كائنًا «بلا إله» سرعان ما يَتحوَّل إلى تفعيل لـ«الإنسان - الإله» الذي لا يَمْلِك إلَّا أن يُنتج ما يَسْتعبد به بالفعل فيَجعله في منزلة «الإنسان - العبد»!

(1) أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2012، 150 - 159.

(2) ينبغي أن يُنْطَق صوت/ حرف «g» من اللفظ الأجنبي «Cogito» (بمعنى «أُفَكِّر» باللاتينية) مثل «الجيم المصرية»، أي يَحْسُن أن يُقال «كُوجيطو» أو «كُوجيطو»، وإلَّا فإنَّ لفظ «كُوجيطو» (أو «كُوجيتو») الشائع بيننا لا يُقبَل إلَّا تجوُّزاً.

(3) ينبغي ألا يَخْفَى أنَّ سارتر لم يفعل شيئاً أكثر من التَّضريح بالمُضمر في فكر إسبينوزا من حيث إنَّ القول بـ«تأليه الطبيعة» (المساواة بين الله والطبيعة) يَسْتلزم «تأليه الإنسان» بالشَّكل الذي يجعله - بما هو، حسب قول سارتر، أساساً رغبةً في أن يكون إلهاً - حُرّاً تماماً.

ويخلاف ما يزعمه «المُبْطِلُونَ»، فإنَّ الحُرِّيَّةَ أصلٌ مُقَوِّمٌ في «الإسلام» لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - قد تعبَّد النَّاسَ اختياراً ولم يُسَخِّرْهم اضطراراً على غرار السماوات والأرض بما (ومن) فيهنَّ. فمن الدِّين أنه «لا إكراه في الدِّين» رُشْداً بلا وصايةٍ وتعبداً بلا وساطة⁽¹⁾. وتُبوَّت الحُرِّيَّةُ كأحد الأصول الكُبرى المُقَوِّمة لـ«الشَّريعة» يُبَيِّنُ سُخْفُ الشُّعار المرفوع أخيراً بأنَّ «الحُرِّيَّة» تأتي قبل «الشَّريعة»، ليس فقط لأنَّ «الحُرِّيَّة» لا سبيل إليها إلَّا في ظلِّ قانونٍ حاكمٍ، وإنَّما أيضاً لأنَّ «الحُرِّيَّة» ليست مجرد وَضْعٍ يُعطى جاهزاً، بل هي وضعٌ يُنْشِئُ نِسْبِيّاً في خضمِّ مُكابَدةِ «الوَضْعِ البشريِّ» بشروطه الضرورية المُحدَّدة للوجود والفعل ضمن هذا العالم، على النحو الذي يقتضي أن يكون سعيُّ الإنسان قائماً على التحرُّر تعبداً والتخلُّص تخلُّقاً.

إنَّ قيام «الإسلام» على عقيدة «التَّوْحِيد/التَّنْزِيهِ» يجعلُه دعوةً إلى إقامة «العدل» قِسْطاً وإنصافاً. إذ كما أنَّ من حقِّ «الله»، بمقتضى صحيح الشَّرْع وصريح العقل، أن تُكوَّن له صفات الكمال بلا انتقاص على النحو الذي يَقْضي بأنَّ ﴿الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، فمن حقِّ كلِّ عبدٍ ألا يُظْلَمَ فِتْياً لأنَّ «الله» ليس بظلامٍ للعبيد (كما يفتري «المُبْطِلُونَ»)، وإنَّما هو ﴿يُحِبُّ الْمُسْلِمِينَ﴾ [المائدة: 42]؛ [الحجرات: 9]؛ [الْمُتَّحِنَةُ: 8] وأنه ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [التخل: 90] وأنه يُوصي ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وأنَّ «يا عِبَادِي! إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً؛ فَلَا تَظَالُمُوا» (مسلم، 2577).

ولا يَخْفَى أَنَّ ما يُزْهَب في «الإسلام» ليس تأكيدُه لأهميَّة العمل على إقامة «العدل» إلى الحدِّ الذي صار مُتداوِلاً بين عُلماء المُسلمين أن يُقال إنَّه «حيثما تحقَّق العدل، فَتَمَّ شرعُ الله»، بل كونه دِيناً يُوجب مُقاومة «الظُّلْم» والقيام ضدَّ الظَّالِمين إنكاراً عليهم وعصياناً لأمرهم حتَّى يَرْجعوا إلى جادة الحقِّ إحساناً وإنصافاً.

(1) انظر، بالخصوص، الفصل 13 من هذا الكتاب: «لا إكراه في الدِّين»: قبل «الإسلام»

وبعدها.

ليس «الإسلام»، إذًا، بدين يَأْمُرُ بطاعةٍ من يَغْتَصِبُ الحُقوقَ قهراً بلا سُورى، ولا هو بنظام كَهَنُوتِيٍّ أو فَهْوتِيٍّ يُعَبِّدُ النَّاسَ لِأَيِّ طَاغُوتٍ من دُونِ اللَّهِ. ولأنَّ الأمر في «الإسلام» لا يَكُونُ من دون «السُّورى» التي يَنعقدُ بها الإجماع تراضياً وتوافقاً بين سواد الأُمّة، فإنَّ التَّضليلَ بترجيح أسطورة «الاستبداد الشرقيّ» المُسوَّغ دينياً مثله كمثل المُزايَدة على المُسلمين باسم «الحُرّيّاتِية الدِّيمُقراطية» المُشرَّعة عِلْمانياً. والحالُ أنَّ التَّحدّي المُرهِّب في «الإسلام» ليس سوى أنَّ الأُمّة تبقى سيِّدة أمرها في تنصيب الحُكُام أَطْراً لهم على الحقِّ أو عِزْلاً لهم عن الأمر كُلِّه!

وإنَّ تَعَجُّبَ بعدُ، فَعَجَبٌ مِمَّنْ لا يزال يَرْضَى لِنَفْسِهِ أن يَسْتَنسِخَ «أَبَا جَهْلٍ» في تعاقله أو «أَبَا لَهَبٍ» في تكالبه، فلا تراه إلّا حريصاً على اجترار سخيفِ الافتراءات كأنَّ إرادةَ إطفاء نُورِ «الإسلام» لا تَنفَكُ عن إرسال الكلام عواهنَ تَتَرى من حوله! ومن كان هذا حاله، فهو لا يَتَفَحُّ بما يَسْتَنفِذُ قُوَاهُ إلّا في نارِ تَبَاهٍ عاجلاً أو آجلاً. ذلك بأنَّ «الإسلام» نُورٌ ربِّ العالمين الذي لم يَتَأَتَّ لِشَانِيهِ الأوائل أن يَتُدَّوه في المهد حينما كان مُسْتَضْعَفاً، ولن يستطيع أواخرهم شيئاً من ذلك بعد اشتداد عُدُوِّ هذا الدِّينِ وظُّهور شأنه بأن صار جُزءاً لا يَتَجَزَّأ من الوجود والفعل رُوحياً ومادياً في مسيرة العالم والتَّاريخ منذ أربعة عشر قرناً.

وإنَّ أكثر ما يُزْهِبُ في «الإسلام» ليس ازديادُ انتشاره بين النَّاسِ حتّى في قَلْبِ أوروپا وأمريكا («المسيحيَّتين» مع ذلك!)، بل كونه ما فَتَى يَفْرض نَفْسَهُ اجتماعياً وثقافياً على الرِّغم من كُلِّ حَمَلات التَّشْنيع والتَّضليل التي تُخاض عالمياً ضده بالسنّة وأيدي جُيوش من المُرتزقة والعُملاء بين المُسلمين أنفسهم.

وإذا كان لا يُقال لأولئك جميعاً إلّا ما قِيلَ لمن سَبَقوهم من أعداء «الإسلام» ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلّا أَن يُوَسِّدَ نُورَهُ وَلَوْ

كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿التَّوْبَةُ: 22﴾؛ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى
 الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ يُرِيدُونَ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ
 الْكَافِرُونَ﴾ [الصف: 7 - 8]، فَإِنْ مَا يُخَاطَبُ بِهِ الْمُسْلِمُونَ دَوْماً إِنَّمَا هُوَ هَذِي اللَّهِ
 لَهُمْ فِي عَمَلِهِمْ بِالْإِسْلَامِ (وعملهم له): ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ
 الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ
 بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

- 6 -

«العمل» تعوُّداً مُقلِّداً أَمْ تعبُّداً مُجدِّداً؟!

«[...] الإنسان أبْنُ عوائده ومآلوفه، لا أبْنُ طبيعته ومِزاجه. فالذي أَلِفَه من الأحوال حتَّى صار له خُلُقاً ومَلَكَةً وعادةٌ تَنَزَّلُ مِنْزِلَةَ الطَّبيعة والجِبِلَّة».

(ابن خلدون)

«العادةُ طبيعةٌ ثانيةٌ، وهي تُحوِّلُ بيننا وبين أن نعرف الطَّبيعة الأولى التي لا تملك منها أنواعٌ قسوتها ولا أشكالٌ سيَّحرها».

(مارسيل بروس)

«الإنسان كائنٌ ذو عادةٍ، ليس بِذِي عقل ولا بِذِي غريزة».

(جون ديوي)

من عادةٍ أدعياء «العقلانيَّة» أن يقولوا: إنَّ «العبادة» لا عقل فيها (أو معها)، كأنَّ العابد لا يأتي أعماله التَّعبُديَّة إلاَّ غريزةً مُلْزِمةً أو عادةً قاهرةً. لكنَّ ما لا يكاد يَخْطُرُ ببال «المُتَعاقِلين» هو أنَّ «العقل» نفسَه لن يكون، بالتالي، مُمكنًا إلاَّ بما هو غريزةٌ مركوزةٌ في فطرة الإنسان أو عادةٌ تُكتسَبُ بتنشئة الطَّبَّاع وَفَق شُرُوط اجتماعيَّة وتاريخيَّة مُحدَّدة.

وإذا صحَّ ذلك، فإنَّ «التَّعبُد» و«التَّعقُّل» يشتركان في كونهما يَسْتندان إلى قَدْرِ من «التَّعوُّد»؛ مِمَّا يَجْعَلُ انتقاص «العبادة» كعملٍ لامعقول نوعاً من

«العادة» التي تُنسى أصحابها ما يُدْعون له تعوُّداً وهم يحسبون أنهم إنما يفعلونه عن تعقل محض!

إن من أشدّ المفارقات أن اتَّخذ «العادة» موضوعاً للتفكير يصطدم، ابتداءً، بِحُضورها من خلال ما أَعْتيد التفكير فيه كموضوع (وأيضاً، التفكير به كوسيلة)، وبِالخصوص من خلال ما أَعْتيد من طرق التعبير وأشكاله. فمن يُقدِّم على تناول مُشكلة «العادة» مُطالب، إذاً، بأمرين يَدَوَّان مُمتنعين: أن يَنقلب على نفسه بصفته كل ما أَسْتقرَّ داخلها فصار لها سُلوكاً ضرورياً، وأن يُخالف غيره بما من شأنه أن يَقْطع كل تواصلٍ بينهما!

ومعنى هذا أن بداية التفكير في «العادة» تَسْتلزم التَّسليم بأنّه لا سبيل إلى تناولها إلّا بِمُواجهة كلِّ الأنماط المُسيطرَة والتَّشظيَّات المألوفة تفكيراً وتعبيراً على النحو الذي يُوجب استنهاض كل إمكانيات «التساؤل» و«المساءلة» وإعمالها إجرائياً ومنهجياً للشروع في الانفكاك عمّا بات «عاديّاً» والبحث، من ثَم، عن الانتقال إلى إدراك مدى كونه يبقى، في الواقع، «إشكالياً». لكن، هل يُستطاع التفكير في «العادة» من دون أن يُعتمد، على الأقل، شيءٌ منها؟!

إنّ الجزء الأكبر ممّا تُمثله الحياة الإنسانية لا يُمكن توصيفه أو تفسيره إلّا على أساس مفهوم «العادة». فمعظم أفعالنا، سواء أكانت واعيةً أم بقيت غير واعية، ليست سوى أفعال أكتسبت بِ«المُحاكاة» و«التكرار» حتّى أصبحت «مألوفةً» و«تلقائيةً» كأنها نُزوعٌ يفرض نفسه طبيعةً وبداهةً. ومن البين أن «العادة» إنّما هي، بالضبط، هذه «الحال» أو «الهيئة» في حدوث الأفعال وجريانها نفسياً وسلوكياً بالشكل الذي يجعل ما يكتسبه المرء يُتَابَع ويُستعاد على شكلٍ «حركة آليّة» مُستمرةً دوماً ومُطرّدةً بالضرورة.

وهكذا تُلقي «العادة» بثقلها في واقع الفاعلية البشرية إلى الحدّ الذي يصحّ معه تحديد الإنسان بأنّه «كائنٌ عاديٌّ» أو أحسن، «كائنٌ ذو عادةٍ». إذ يكاد كل شيءٍ ممّا يَحْصُه - فيُميّزه، بالتالي، عن الكائنات الأخرى - مُرتبطاً بِجُمْلَةٍ من

«العادات» و«التقاليد» التي تَضُم لا فقط كَيْفِيَّات «الإبصار» و«الاستماع» و«الكلام» و«المشي» و«الأكل» و«اللّباس» و«النّوم»، بل تشمل أيضاً كَيْفِيَّات «الإدراك» و«الإحساس» و«الحُكْم» و«التّفكير» و«العمل» (وهذا الجانب يُغفَل في مُعظم الأحيان، خصوصاً من قِبَل أدعياء «العقلانيّة» الذين يَنسَوْنَ أَنَّ «العقل» سيّد العادات!). فكلُّ إنسانٍ ليس، في واقع الحال، سوى نِتاجٍ لطبقاتٍ مُتراكِمَة ومُتداخِلة من «العادات» و«التّقاليد».

وقد يبدو تقريرُ هذا الأمر مُبتدِلاً إلى حدٍّ بعيدٍ بحُكم أَنَّ الإنسان يُغَمَسُ، منذ ولادته، في مياهِ «العادات» و«التّقاليد» الخاصّة بجماعته. لكنّ ما ينبغي الانتباهُ إليه أَنَّ اعتباره كذلك يُعدّ، هو نفسه، عادةً! إذ أنّه لا يُتخذ بصفته «طبيعيّاً» و«بديهيّاً» إلّا من حيث هو «عاديٌّ» أو «مُعتادٌ». ذلك بأنّنا نَنسى، في الغالب، أَنَّ الكيفيّة التي نتناول بها الأشياء والأشخاص قد اكتسبناها حتّى صِرْنَا لا نجد وصفاً مُناسباً لها غير أنّها «عاديّة». ولن يَبْتَدِئَ فهمُ الإشكال المطروح، بهذا الصّدّد، إلّا حينما نُدرِكُ أَنَّ صِفَةَ «عاديّ» و«عاديّة» - التي نَحْمِلُها على الأشياء والأفعال (وحتّى الأشخاص) - ترتبط بـ«العادة»، أيّ تحديداً بـ«عادةٍ» مُعيّنة هي «كيفيّةُ عملٍ» طالما عشناها وعائناها إلى أن نَعوّدناها، فهي لا ترتبط إطلاقاً بمجرد «مِثْلٍ طبيعيّ» أو «استعداد فطريّ»؛ ممّا يُفيد أَنَّ «الطبيعيّ» في الإنسان لا سبيل إليه إلّا من خلال تَقْلِيْب «العاديّ» بما هو رُكّامٌ من التّرسّبات التي «تُدسّي» نفسَ كلِّ أمرئ.

ويترتّب على ذلك أَنَّ السّواد الأعظم من النّاس هُم ضحايا لعاداتهم وتقاليدهم. وليس هذا فقط حالُ النّاس «العاديّين»، بل هو أيضاً حالُ النّاس الذين يَظُنّون أنفُسَهم «غير عاديّين»، وبالأخصّ بين أولئك الذين يُجِبُّون أن يتّصفوا بـ«العقلانيّين» و«الحدائيّين». وإذا كان «الإنسانُ العاديّ» يَعْرِف (أو يُعْرِف) أنّه كذلك، ففقط لظهور وعيه بِحُضور «العادة» في حياته، بخلاف من يرى أنّه «غيرُ عاديّ» جاهلاً أَنَّ ما يُحدّد به نفسَه من «العقلانيّة» و«الحدائنة» ليس سوى «عادات» و«تقاليد» نَسِيَ (أو أنسى) أنّها كذلك!

وبما أنه لا شيء من الفعل البشري يَنفُكُ عَمَلِيًّا عن «العادة»، فإنَّ «العقل» نفسه يصير نَمَطًا من «التَّعوُّد» على النَّحو الذي يجعل أَدعياء «العقلانيَّة» و«الحدائث» لا يَتَحَقَّقُ بشأنهم وصف «غير عاديِّين» إلَّا لأنَّهم يَجهلون مدى خُضوعهم لـ«عادات» و«تقاليد» يُراد لها أن تَظهر فقط بمظهرٍ يُخْرِجُها من نطاق «العادة» حتَّى لا يَفْتَضِح أمرُها بأنَّها، في واقع المُمارَسة، لا تكاد تمتاز عن سواها من أنواع الأحوال والسُّلوكات إلَّا بصفتها ما يُجْتَهِدُ بِكَادٍ في إخفاء طابعه «العادي»!

إنَّ ما يجعل الإنسان ابنَ عوائده ومألوفه - وَفْقَ تعبير ابن خلدون - هو أنَّه فيما يَقُومُ ذاتَه ليس سوى نتاج لسيرورة «التَّنشئة» بما هي تثقيف «الطَّبِيعي» وَفْقَ الشُّروط الموضوعية المُحدَّدة اجتماعيًّا وتاريخيًّا لوجود الإنسان وفعله. وربَّما ينبغي أن يُقال إنَّ «العادة تَسْكُننا على نحو عادي!» (بالقياس على قول جُوليا كريستيفا: «الغريب يَسْكُننا على نحو غريب!»⁽¹⁾). وقد يجب، من ثَمَّ، إعادة تحديد نوع «الغريب» الذي يَسْكُننا والذي ليس شيئًا آخر سوى تلك «العادات» و«التقاليد» التي تَرَسَّبَتْ وترسَّخت داخل نفس كُلِّ مِنَّا فصارت تُحرِّكُه مُوهِمَةً إيَّاه أنَّه يَفْعَلُ بإرادته ووعيه وأنَّه - فيما يفعل - لا يَصُدِّرُ إلَّا عن أمره الحرِّ.

وفي المدى الذي أثيرَ القولُ بأنَّ «العادة طبيعة ثانية»، فإنَّ رُسوخها أشبهُ بـ«أديم البَشرة» الذي لا يَسْتَطِيع المرءُ أن يَكْشِطَه كأنَّه يَنسَلِخ عنه انسلاخًا بكلِّ سهولة وبلا أَلَمٍ. ومن هُنا نفهم القول الذي سار مثلاً: «تَزُولُ الجبالُ ولا تَزُولُ الطُّبَاعُ!».

ولأنَّ حال «العادة» في نفس كل واحد مِنَّا قائمٌ على ذلك النَّحو، فإنَّ ما يَذْهَبُ إليه بعض الفلاسفة من أنَّ المرءَ يَسْتَطِيع - على الأقل مرَّةً واحدةً في حياته - أن يَقْلِبَ (ويُقَلِّبَ) جَماعَ معارفه وآرائه فيَتَخَلَّص منها بحيث يَنطَلِقُ نحو

(1) أنظر:

- Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Librairie Arthème Fayard, Folio/essais, 1988, p. 9.

تحرير وعيه وإرادته إنما هو توهم محض. ومن المؤسف أن هذا التوهم قد صار «عادة» يتعهدّها كثير من معلّمي الفلسفة ومدرّسيها بترسيخ منهجي من حيث إنهم لا يملّون (بل، بالعكس، يتنهجون) من تكرار قول سقراط «اعرف نفسك بنفسك!» أو حتى قول كُنْط «أجرؤ أن تعرف!».

ولعله يكفي، بهذا الخصوص، أن يُدرّك أن أمثال أيّ أمر لا يكون إلاّ وفق نظام «العادة» نفسه. وهيات أن ينهض المرء ليقب على عوائده برمتها كأنه ينزع عنه ثيابه، لأنّ ما صار يلايسه نفسياً وجسدياً لا يُستطاع الانفكاك عنه إلاّ بمُعانة مُضنية وبتكاليف باهظة تستغرق منه، لا محالة، حياته بكاملها!

إنّ قيود «العادة» لا يُطلَب كسرُها، في الغالب، إلاّ بالانتقال إلى ما يُماثلها من أصناف العادات التي تُمثّل أيضاً نواصِر الفعل في الحياة العمليّة. والحال أنّه لا سبيل إلى كسر «العادة» إلاّ بما يُضادّها في رُوحه وقوّته. ولا شيء هناك أفضل من «العبادة»، ليس فقط من حيث إنّ «العبادة» تحدّد بصفاتها الخروج من كل عوائد النّفس تخليّاً والعروج في مُختلف مرّاتب الكمال تركيّاً، بل بما هي أساساً اجتهاد في العمل الحيّ والمتجدّد كما يُمكن منه «العمل الدّيني» كتعبّد يُفترض فيه أن يوقظ النّفس من غفلتها، وكتركيّة تُسوّي العمل خُلُقاً حسناً ومُخالقةً بالحسنى.

وعليه، فإنّ «التعبّد» يُمكن - بقدر ما يكون مُمارسةً حيّة - من الدّخول في سيّورة «التخلّق» تركيّاً مُتجدّداً وتخلّصاً مُحرّراً. وبما أنّ «العمل» لا يكون صالحاً ونافعاً إلاّ في المدى الذي يُراعى فيه تصحيح «القصد» من الفعل، فإنّ «التعقّل» لا يعود مفصّلاً عن «التعبّد» الذي يدور - بالأساس - على طلب التّقرب عن طريق إقامة العمل في توجّهه القصدِيّ وتجّده الرّوحيّ، وذلك بخلاف «التعوّد» الذي ليس سوى الجُمود على «المألوف» من الأفعال في سهولته المُبتدلة ومُسايرته لنظام الأشياء في عالم الناس. ومن هنا، فإنّ الانسلاخ عن «العادة» لا يكفي لتحقيقه مجرد الانتقال من ظروف أو شروط

مُعَيَّنَةٌ؛ وإنما لا بُدَّ من مُباشرة «التَّبدُّل» في الأحوال كانهقلاب يُعاني ويُكابِدُ بإرادةٍ ووعيٍ يَجعلانه، حقًّا، في صُورةٍ «مُجاهدة/ جهاد» تُطلَبُ بها مُزايِلَةٌ حال الغفلة تيقُّظاً وتبصُّراً.

وفحوى ذلك كُلُّهُ أَنَّ سُلطان «التَّعوُّد»، المُسيطر في المُممارسة العَمَلِيَّة للنَّاسِ، لا يُقاوَمُ إلَّا بِـ«التَّدِينِ» في ارتباطه بِـ«التَّعبُّدِ» المُثمِّر للتَّركِّي إحساناً في العمل وللتَّخلُّق مُعامَلَةً بالحُسنى. ولذا، فإنَّ «التَّفلُّسُف» - بما هو أَشغالٌ بالحكمة - أبعَدُ عن التَّأمل النَّظريِّ المُجرَّد وأوثقُ صلةً بالمُممارسة العَمَلِيَّة الحيَّة التي هي مجال «التَّصوُّف» في اختصاصه بمُعالجةِ أحوال النَّفس بحثاً عن «التَّركِّي» تَجَدُّداً وتيقُّظاً⁽¹⁾.

وعليه، فليس أمام «المُتعاقل» تعالماً أو تحادُّثاً إلَّا أن يُبرهن عَمَلِيًّا على مدى نُجوع «التَّبدُّل» كما يَطلُبُه بإحلال عادةٍ جديدةٍ مكانَ عادةٍ قديمةٍ، كأنَّ تجديدَ ظاهر الطُّباع يَكفي لتحقيقِ انقِلاب النَّفوس في تعوُّدها الرَّاسخ وغَفَلتها المُطَبِّقة، أي في سَبيلها المانع من تحصيل «التَّيقُّظ» في النَّظر و«التَّبصُّر» في العمل!

(1) من يَدَّعي أَنَّ «التَّفلُّسُف» لا يَتَحَقَّقُ إلَّا بالانفصال عن «التَّصوُّف» و«التَّدِينِ» كليهما يبدو كَمَن لا يزال واقِعاً تحت وَظَاةِ الفكرة الشَّائعة التي تُؤكِّد ارتباط نشأة الفلسفة بالانتقال من «عالمِ الأسطورة» إلى «عالمِ العقل». والحالُ أَنَّ الأمرَ يَتعلَّقُ بِأسطورتين مُتضافرتين لا يَسْتقيم «التَّفلُّسُف» أبداً إلَّا بِنَقْضِهما نقْضاً تامًّا. ومثل هذا العمل تدعو إليه الحاجة بِاللَّاحِظ، خصوصاً في مجال التَّدَاوُلِ الإسلامي - العربيِّ حيث لا يزال كثيرون يعتقدون أَنَّ «التَّفلُّسُف» و«التَّصوُّف/ التَّدِينِ» نقيضان لا يجتمعان. وقد يَكفي، في هذا المَقام، أن يُشار إلى أَنَّ كون «التَّفلُّسُف» يقوم على الاشتغال بِـ«الحكمة» يَجعلُه لا يَتَحَقَّقُ إلَّا بِصِفَتِهِ بُلُوغُ الغاية في إحكام «النَّظر» و«العمل». وإذا صَحَّ هذا، فلا سبيل إلى فصل «التَّفلُّسُف» عن «التَّصوُّف»، بل يَمتنع بالأحرى فصلُه عن «التَّدِينِ»! وإلَّا فإنَّ أيَّ فصلٍ بين «عالمِ الأسطورة» و«عالمِ العقل» يُوجب لا فقط تحقُّقَ هذا الفصل على مستوى التَّكوُّنِ التاريخيِّ للفلسفة ومُمَارستها العَمَلِيَّة، بل أيضاً بيان الوصلِ الضَّروريِّ المُفترَض حصرًا بين «عالمِ الأسطورة» ومجال «التَّصوُّف/ التَّدِينِ» بما يُثبِت أَنَّ «عالمِ العقل» يَلِكُ خالصٌ لأرباب «التَّفلُّسُف» دون غيرهم!

بِمَاذَا يُؤْمِنُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ؟

يُظَنُّ بعضُ أَدْعِيَاءِ «الْعَقْلَانِيَّةِ»، منظوراً إليها كـ «نَزْعَةِ تَجْرِيدِيَّةِ مُغَالِيَّةِ»، أَنَّ رَدَّهُمْ لـ «الإيمان» باسم «العقل» يَكْفِي لجعلهم خِلَواً من كُلِّ «إيمان» وَلِرَفْعِهِمْ دَرَجَاتٍ فوقَ الَّذِينَ يرون أَنَّ الإنسانَ لا صلاحَ أو فلاحَ له في العاجل والآجل إِلَّا بـ «الإيمان»: كَأَنَّ إِيْمَانَ هَؤُلَاءِ بِاللَّهِ وُجُوداً لا مُتَنَاهِياً وَكَمالاً مُطلقاً إِفراطُ مِنْهُمْ في «الْوَهْمِ» أو «الظَّنِّ» يُخْرِجُهُمْ تَمَاماً من حَيْزِ «الرُّشْدِ» الإنساني! وَكَأَنَّ وُقُوفَ أُولَئِكَ بـ «العقل» دون «الإيمان» يَكْفُلُ لَهُمُ الانفكاكَ عن كُلِّ وَهْمٍ أو ظَنٍّ وَيَسْتَبْقِيهِمْ في ذَلِكَ الحَيْزِ الَّذِي لا أَمْتِيازَ لِلإنسانِ مِنْ دُونِهِ. فَهَلْ، حَقّاً، تَتَنافَى «الْعَقْلَانِيَّةُ» مع «الإيمان» حَتَّى لو كان مُجَرَّدَ «إيمان» بِقِيَمَتِها أو بِقِيَمَةِ «العقل» الَّذِي هُوَ قِوَامُها؟ وَهَلْ يُمكنُ، فعلاً، أَنْ يَقُومَ ثَمَّةَ عَمَلٌ في حَيَاةِ الإنسانِ (مثلاً: الأَخْذُ بـ «العقل») مِنْ دونِ أَيِّ «إيمان»؟

بِوَسْعِ المَرءِ، أَبْتَدَاءً، أَنْ يُجِيبَ عَنِ السُّؤالِ المَطروحِ بِاعْتِمادِ قولِ مَنْسُوبٍ إِلى الأَدِيبِ البَرِيطانِيِّ غَلْبَرْتِ كِيْث تَشْسْتِرْتونَ (1874 - 1936) مُفادُهُ: «حِينَما لا يَعُودُ النَّاسُ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ، لا يَصِيرُونَ غَيْرَ مُؤْمِنِينَ إِطلاقاً، وَإِنَّمَا هُمْ يُؤْمِنُونَ بِأَيِّ شَيْءٍ [سِوَاهِ]!». وَهَذَا القَوْلُ هُوَ الَّذِي نَجَدُهُ عُنْواناً لِفَصْلِ بَكتابِ أَمْبَرطو إِيكُو المُسَمَّى «سَيَرُ القَهْقَرَى، مِثْلُ الإِزْبِيَّانِ: حُرُوبُ

ساخنةً وشُعْبَانِيَّةٌ إِعْلَامِيَّةٌ⁽¹⁾، وفيه يَأْتِي على ذكر أنواع من موضوعات «الإيمان» (السَّنة الصُّفْر، السِّيمياء، الأب «أمُورت» في روايات «هاري بوتر»، الوُسْطاء الرُّحَانِيَّون، فُرسان المَعْبَد، روايات «دان براون»، الثَّرَاث، ثالث الأسرار المُقَدَّسة)، التي يَتَعاطاها كثيرٌ من النَّاس في «العصر الحديث» رغم نُفورهم من «الإيمان» بالمعنى الضِّيق (والتَّقْلِيدِيّ)!

إنَّ الذين يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُمْ لَمْ يَعُودُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ نَجدهم يُؤْمِنُونَ حَتْمًا بِكُلِّ ما يَقَع تحت إدراكاتهم (الحسِّيَّة بالأساس) من زينة/مَتَاع هذا العالَم الدُّنْيَوِيّ أو بِكُلِّ ما تَشْرِبُ نحوه أهواؤُهُمْ أو تَتَعَلَّقُ به آمالُهُمْ فَيَتَفَنِّونَ في الاستمتاع به اسْتِكْثَارًا مِنْهُ وَأَسْتِهْلَاكًا لَهُ. ولولا إيمانُهُمْ بشيءٍ من هذا، لَمَا اسْتَطَاع أَحَدُهُمْ أن يقوم بِأصغرِ خطوة في طلبه أو البناء عليه في طلب غيره.

وإنَّهُمْ لَيُؤْمِنُونَ بِكُلِّ ذلك سِوَاءِ أَأَنْزَلُوهُ مِنْزِلَةً «الحَقِّ» الْمُتَعَيِّنِ في الواقع الخارجي أَمْ عَدُوهُ مُجَرَّدٌ وَهُمْ صَارَ ضَرُورِيًّا بِفَعْلٍ مُلَابَسَتِهِ، مُنْذُ الطُّفُولَةِ الْأُولَى، لِمَعِيشِهِم اليَوْمِيّ. وأكثر من هذا، فلا شيء أغرب من أنْ إِرَادَتُهُم التَّخْلُصُ مِمَّا يَعُدُّونَهُ الوَهم الأكبر («اللَّهِ» في زعمهم) لَمْ تُوقِفْ لَدَيْهِم «الإيمان» بأوهام صُغرى أدناها تَسْلِيمُهُم البِدِيهِيّ بِثُبُوت الأرض تحت أقدامهم، وأشدُّها إِيْقَانُهُمْ بِأَنَّ «الواقع» مُتَحَقِّقٌ مَوْضُوعِيًّا وَلَا شيء فيه مِمَّا تَبْتَنِيهِ خِيالُهُم المُجَنَّةُ أو تدفع إليه أهواؤُهُم المُتَطَاوِلَةُ!

وفي المدى الذي يُريد بعضُ أدعياء «العقلانيَّة» أن يَظْهروا بِمَظْهَرٍ مِنْ لَا أَثَرَ إِطْلَاقًا لـ «الإيمان» في وَجْدانه أو سُلُوكه، فَإِنَّ الأمرَ يَقْرَضُ أن يُعَالَج «الإيمان» بِاعتباره مَوْضُوعًا يُثِيرُ مُشْكَلةً أَشَدَّ جَذَرِيَّةً بِالنَّظَرِ إِلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ شُعُورِيَّةٌ وَتَجْرِبِيَّةٌ تَتَجَاوَزُ الْقَضَايَا التَّأْمِلِيَّةَ المُجَرَّدةَ وَتَمْتَدُّ بَعِيدًا فِي أَعْمَاقِ الْحَيَاةِ الْعَمَلِيَّةِ لِلنَّاسِ بِمَا هُمْ فَاعِلُونَ عَلَى أَساس «أَعْتِقَادَاتٍ مَوْثُوقَةٍ» أو «بَدَاهَاتٍ

(1) أنظر:

- Umberto Eco, *À reculons, comme une écrevisse*, Grasset, Paris, 2006, p. 333-353.

عُرْفِيَّة» لا سبيل للانفكاك عنها إلّا بأداء ثمنٍ غالٍ يكون، عند من تَجَرَّأ من «أنصاف الدُّهاة»، عَطَالَةً مُمَيَّتَةً أو عَدَمِيَّةً مُدْمِرَةً؛ ويُمكن أن يكون، بمزيد من التَّبَصُّر والثَّرْوَى، مُجَاهِدَةً معرفيَّةً وَخُلُقِيَّةً لا تكاد تنتهي.

ولعلَّ ما يَنْبَغِي الالتفاتُ إليه، هُنا، أن من يدَّعي أطراح «الإيمان» يَغْفُل عن أن مُرَادَه لا يَصَحُّ إلّا بمعنَى الخُروج إلى أحدِ أضداده (الظَّنَّ، الكُفْر، الشَّكَّ) أو إليها جميعاً! فإذا كان «الإيمانُ» يقوم على «التَّضديق بلا أدنى رَيْب»، فإنَّ المرءَ لا يكون بلا «إيمان» إلّا إذا صار «التَّكْذِيبُ» مُحِيطاً بكلِّ ما يُحْصَلُهُ من صُنُوف «الإدراكات» و«التَّصوُّرات» و«الأحكام» على النَّحو الذي يجعلُها لا تعدو لديه «الظُّنُون» و«التَّخمينات» الظَّرْفِيَّة التي تبقى مُعَرَّضَةً دوماً لـ«التَّكْذِيب» و«التَّفنيد» بحيث يَكْفُر بعضها بعضاً أو يُكْفَر ببعضها بعد الآخر.

ومن أَدْرَكَ ذلك، فَلَنْ يَجِدَ بُدَّاً من أن يُواجه فعلياً مُشكلةً إرادةً تأسيس «العمل» بمجرد «العقل» في الحياة الإنسانية: كيف يَصَحُّ أن يكون «العقلُ»، بما هو نَظَرٌ مُجَرَّدٌ، دافعاً إلى «العمل» وهو لا يستطيع أن يجد في أصله إلّا اعترافاً بِحُدُودِهِ الإدراكية أو تشريعاً لأبواب «الشَّكِّ» على مَصَارِعِهَا؟!

لقد شاع بين كثيرٍ من المُعاصرين أنَّ الخروجَ من «الشَّكِّ المَذْهَبِي» والانفكاكَ عن «الوُثُوقِيَّةِ الاعتقاديَّة» لا يكون إلّا بنوع من «الشَّكِّ المَنْهَجِي» الذي يُراد به تأسيسُ «العقل» بما هو «فحصٌ نقديٌّ» لا يُقْلِتُ منه شيءٌ ولا يدع شيئاً لا يُخضعه لمُراجَعَةٍ شاملةٍ. والغالبُ أنَّه لا مُسْتَنَدَ لهم في هذا سوى تأويلٍ مغلوط لـ«الْكُوغِيطو» كما أعاد بناءه ديكارت (بعد القَدِّيسِ أَغُسْطِين)، وهو تأويلٌ يَحْرِصُ أصحابُه على جعلِ «الذَّاتِ» أَصْلَ «اليقين» كما يَتَجَلَّى في قولِ «أفكَّر، إذا أنا موجود» (وَرَدَ عند أَغُسْطِينِ بصيغَةٍ «أُخطئ، إذا أنا موجود»!).

لكنَّ المعروف عند ديكارت نفسه أنَّ كَوْنَ ذلك القولِ يَبْيناً بذاته - على النَّحو الذي يجعلُه مثالَ «البداهة» أو «اليقين» - يَحْتَاجُ إلى ضَمَانٍ ليس له إلّا «اللَّه»، بل إنَّ «الذَّاتِ» عَيْنُهَا بما هي جوهرٌ قائمٌ بنفسه ليست سوى صُورَةٌ لـ«واجب الوجود». وعليه، فالأصلُ في يقين «الْكُوغِيطو» ليس ما عُدَّ شَكًّا

منهجياً كلياً، وإنما هو «إيمان» مُضْمَرٌ يَتَعَلَّقُ بِأَنَّ حَقِيقَةَ «الجوهر» في أَسْتِقْلَالِهِ الذَاتِي لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى «الكائن الأكمل» الذي هو مصدر أفعال «العقل» بِمُقْتَضَى أَنَّهُ يَسْتَمِرُّ فِي خَلْقِ الْعَالَمِ وَلَا يَنْكَفَى إِلَى مَقَامِ الْمُشَاهِدِ الْمُحَايِدِ كَمَا انْتَهَى إِلَيْهِ «الرُّبُوبِيُّونَ» (خصوصاً بعد الانْقِلَابَيْنِ الْكُوْبَرْنِيكِيَّ وَالنِّيُوتُونِيَّ). وَكَوْنُ «الْكُوغِيْطُو» لَا يَقْبَلُ عِنْدَ دِيكَارْتِ إِلَّا هَذَا التَّخْرِيجَ هُوَ الَّذِي يَسْتَبْعِدُ مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ بَعْضُ «الْمُبْطِلِينَ» مِنْ أَنَّ إِيْمَانَهُ الْمُعْلَنَ لَمْ يَكُنْ سِوَى تَرْضِيَّةٍ مُلْتَوِيَّةٍ لِلْكَنِيسَةِ خَوْفاً مِنْ بَطْشِهَا.

ولو صَحَّ ذَلِكَ، لَكَانَ صَاحِبُنَا سَيِّدَ الْمُتَنَاقِضِينَ بِجَعْلِهِ «الشَّكَّ» يُؤَسِّسُ نَفْسَهُ فِي صُورَةٍ نَقِيضِهِ الَّذِي هُوَ «الْيَقِينُ» (يَعْمَلُ «الْمُبْطِلُونَ» عَنْ أَنَّ دِيكَارْتِ لَمْ يَأْخُذْ «الشَّكَّ» مُطْلَقاً بِصِفَتِهِ «التَّنْفِي التَّامَّ»، وَإِنَّمَا أَخَذَهُ فَقَطْ بِمَا هُوَ «تَرَدُّدٌ دَاخِلِيٌّ» يَحْتَاجُ إِلَى مَحَلٍّ حَيْثُ يَسْتَوِي: فَإِنَّ يَكُنْ ثَمَّةَ «شَكَّ»، فَهُوَ «فِكْرٌ»؛ وَلَا بُدَّ لِكُلِّ «فِكْرٍ» مِنْ «ذَاتٍ» تَحْمِلُهُ كَصِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ لَهَا بِمَا هِيَ «جَوْهَرٌ»!

وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ «الْإِيْمَانَ» لَا مَوْضِعَ لَهُ فِي عَقْلَانِيَّةٍ قِيَامُهَا «الشَّكَّ الْمَنْهَجِيَّ» يَغِيبُ عَنْهُ أَنَّ مِنْ أَمْكَنِهِ أَنْ يَدْخُلَ فِي «الشَّكَّ الْجَذَرِيَّ» (كَمَا أَوْهَمَ دِيكَارْتِ قَارِئَهُ، إِذْ أَرْسَلَ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ قَدْ شَكَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ!) لَنْ يَسْتَطِيعَ أَبَدًا الْخُرُوجَ مِنْهُ (بِأَيِّ قُدْرَةٍ خَارِقَةٍ يُمَكِّنُ أَنْ يَتَّقَلَّبَ «الشَّكَّ» إِلَى «الْيَقِينِ»؟!). ذَلِكَ بِأَنَّ مُمَارَسَةَ «الشَّكَّ» بِمَعْنَى «الْتَرَدُّدُ فِي الْحُكْمِ بَيْنَ الْإِبْتَاهَاتِ وَالتَّنْفِي» لَا يُتَبَيَّنُ، إِذَا أُطْلِقَ إِلَى أَقْصَى مَدَى، إِلَّا «أَمْتِنَاعُ الْحُكْمِ بِإِطْلَاقٍ» عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يَجْعَلُ «الشَّكَّانِيَّةَ» (كَتَرْعَةِ ثُبَالِغٍ فِي إِعْمَالِ «الشَّكَّ») تُبْطِلُ نَفْسَهَا بِمَجْرَدِ مَا تَشْرَعُ فِي الْعَمَلِ، لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهَا بِنَاتًا أَنْ تَقُومَ عَلَى مَجْرَدِ «تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ» كَمَا لَوْ كَانَتْ خُرُوجًا دَائِمًا مِنْ تَكْذِيبٍ إِلَى آخَرٍ، بَلْ لَا بُدَّ لَهَا عَلَى الْأَقْلَ مِنْ «تَصْدِيقٍ» أَصْلِيٍّ يُؤَسِّسُهَا وَ«تَصْدِيقٍ» آخَرَ يُفِيدُ كَحَدِّ وَسَطٍ لِإِمْكَانِ الْإِنْتِقَالِ مِنْ تَكْذِيبٍ إِلَى آخَرٍ.

وَبِالْجُمْلَةِ، فَإِنَّ مَنْ يَتَرَاءَى لَهُ أَنَّ «العقل» يُمَكِّنُهُ أَنْ يَشْتَغَلَ فَقَطْ كَمَجْرَدِ «فَحْصِ نَقْدِيٍّ» يَنْسَى أَنَّ «التَّقْدُّ» لَا يَكُونُ شَيْئًا مِنْ دُونِ «العَقْدِ» الَّذِي يُؤَكِّدُ أَصْلًا

جَدْوَاهُ بما هو «تمييزٌ» و«حُكْمٌ». فلا «انتقاد» من دون «اعتقاد»، ولا «عقل» بلا «أصل» (إيمانيّ) ظاهر أو باطن.

وهكذا، إذا ثَبَتْنَا أنَّ «الإيمان» يُلازِمُ أبسط أفعال «العقل»، فَإِنَّهُ يَصِيرُ بَيِّنًا أَنَّ مَدَارَ الأمر كُلَّهُ إِنَّمَا هو «الاعتقاد»، حيث إنَّ أيَّ شكل من «المعرفة» لا يكون مُمكنًا إِلَّا على أساس تَوْفُرِ «الصِّدْقِ»، مِمَّا يجعل «المعرفة» تُحدِّدُ بما هي «اعتقادٌ صادقٌ ومُعَلَّلٌ»، أيَّ أَنَّهَا «اعتقادٌ» يكون موضوعاً لأقدارٍ مُتفاوتةٍ ومُتواليةٍ من «التَّصديق» و«التَّغْلِيل». ومن هُنَا، فافتراض التَّنَاقُضِ بين «العقل» و«الإيمان» لا يَسْتلزمُ فقط ردَّ هذا الأخير كما لو كان تصديقاً غير مُعَلَّلٍ، بل يَقْتضي بالأحرى ردَّ «العقل» نفسه لأنَّ هذا يُمثِّلُ خَيْرَ تعبير عنه (يقول بَسْكال: «لا شيء أشدُّ موافقةً للعقل من هذا الجُحود للعقل.»⁽¹⁾)!

حقّاً، إِنَّ المحذورَ يَبْقَى أن يَتحوَّلَ «الوُثُوقُ» الموجود في أصل «الإيمان» إلى «اعتقاديّ» أو «جُمُودٍ عَقْدِيّ» بحيث لا يعود «العقل» معه إِلَّا مجردَ خادِمٍ يُبرِّرُ أفعالَ سيِّده على كُلِّ حال. لكنَّ الوُثُوقَ بـ«العقل» نفسه يُمكن أن يَسْمَحَ بمثل ذلك «الجُمُودِ العَقْدِيّ» حتَّى لو سُمِّيَ «انتقاديّ» أو «عَقْلانيّةً نقديةً»، لأنَّ «النَّقْدَ» لا يُؤْتِي فحْصاً بانيّاً إِلَّا بِقَدْرِ ما يُراوِجُ بين عَدَمِيَّةِ «النَّقْضِ» وإيمانيّةِ «العَقْدِ» بالشكل الذي يجعل الاستسلام المُتَعَلِّلَ إلى دواعي «الأمن/الأمان» أقوى من الميْلِ إلى نوازِعِ «الظَّنِّ» و«التَّخمين». والحالُ أَنَّ «الإيمان» ليس ضَرْبَةً لازِبٍ تُنْجِزُ مَرَّةً واحدةً وينتهي أمرُها إلى الأبد، وإِنَّمَا هو صيرورةٌ نظريّةٌ وعَمَلِيّةٌ يَتَقَلَّبُ فيها «العقل» بين درجاتٍ أو مَنَازِلِ «الإيقان» هُرُوباً من مَهاوي «الشكِّ الجُحُودِيّ» وطلباً للمزيد من «الاطمئنانِ الإيمانيّ» تماماً كما جَسَدَهُ إبراهيم الخليل الذي أُوتِيَ رُشْدَهُ فأَمَنَ وَذَهَبَ يَتَفَكَّرُ في الآياتِ لِيُظْمِنَ قَلْبُهُ [البقرة: 260].

(1) أنظر :

- Blaise Pascal, *Les pensées*, § 213, in : *les Provinciales, Les pensées et Opuscules Diverss*, éd. La Pochothèque, le livre de poche/Classiques Garnier, Paris, 2004, p. 933.

وإن تعجب بعد، فعجب من أن أدعياء «العقلانية» في إيمانهم بالحياة - بما هي مجرد وجود دُنْيوي - لا يؤمنون بها إلا وهم يكفرون بأصلها الغيبي الذي يُحيلُ إلى غايتها الوجودية. ولهذا فإنهم لا يؤمنون إلا بظاهر من «الحياة الدنيا» يجعلهم بالضرورة أحرص الناس على حياة، إذ أنهم لا يستطيعون بجُحودهم أن يتجاوزوا كُفْران «العطاء» إلى وجدان «الحق» إيماناً مؤسساً وعرفاناً مُتجدداً.

ولأنَّ اتِّخاذ «العقلانية» كمجرد «تشكيك جذري» لا يُلْبِث أن يَسْتَوِي كـ«تأنيس مُتأله» («الإنسان» في تأنسه إنما هو «تأنيس» لرغبته في أن يكون إلهاً!)، فإنَّ ما يُعدُّ فيها تعبيراً أصيلاً عن الإيمان بـ«الإنسان» (بما هو ذات عاقله أو، بالأحرى، مُتعلِّلة) لا يُؤسِّس لـ«التنوير» إلا تعاقلَ عُلَمَانِيَّ/ دَهْرَانِيَّ ولا يُمكن من «التحرير» إلا تكالِباً شيطانيّاً، تعاقلٌ وتكالِبٌ يُتفانى في تجميلهما بصفتهما يُحقِّقان «الإنسيانية» بما هي الوجود والفعل في حُدود ما يَسمح به «الوَضْع البشري» بالنسبة إلى شروط هذا العالم (الدُنْيوي).

وبالمُقابل، فَحَسْبُ «أهل الإيمان» أنهم لا يَرون ضِيراً في بناء «الراشدية» عملاً بشريّاً مُهتديّاً واجتهاداً عقليّاً مُتخلِّقاً لإيقانهم بأنَّ تحقُّقهم الإنساني في هذا العالم المشهود لا يَتِمُّ إلا في علاقته بالإمداد الرِّبَّانيّ المكفول إكراماً والموصول إنعاماً من لدُن ربِّ السَّمَاوَات والأَرْض الذي لا يَثْبُت شيءٌ من دُون الإيمان به حقّاً وعَدلاً.

- 8 -

«الإسلام» في (داخل) حدود «العقل المُجرّد» وحده!

ينبغي، ابتداءً، بيانَ علّةِ عنوان هذا الفصل: إنّه عنوانٌ يبدو غريباً في حالته إلى عنوان كتاب كُنْط المعروف («الدين في حدود العقل المُجرّد وحده»)⁽¹⁾. والغريب فيه أمران: أولهما الإشارة إلى إمكان جعل «الإسلام/ الدين» في حدود «العقل المُجرّد» بما يُفيد، من جهةٍ، إمكان التخلّص من كلّ ما يتجاوز وجوديّاً ومعرفيّاً حدود «العقل» بافتراض تعارض هذا الأخير مع «الوحي» وبما يدلّ، من جهةٍ أخرى، على إمكان تجريده/ تجرّده من مُلابسات «التَّجربة العمليّة» المُحدّدة (والمشروطة) تاريخيّاً واجتماعيّاً؛ وثانيهما إيرادُ لفظ

(1) العنوان في أصله الألمانيّ: «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft». وقد ترجمه، أخيراً، فتحي المسكيني بعنوان «الدين في حدود مُجرّد العقل» (دار جداول، 2012). لكنّ، لا داعي إلى التكلّف في نقل التعبير الألمانيّ «Der blossen Vernunft» (مُقابلهُ الفرنسيّ «La Simple raison» بمعنى «العقل وحده» أو «العقل فقط» لأنّ تقديم نعت «Simple» يستلزم معنى «ما يدلّ عليه اسمُ المنعوت وحده دون أيّ شيءٍ آخر»؛ في حين أنّ المُقابل الإنجليزيّ وَرَدَ إمّا بصيغة «The mere reason» وإمّا بصيغة «The bare reason» وإمّا بصيغة «Reason alone»). وإدّا كانت الألسن الأجنبية تُقبِلُ تقديم النعت، فإنّ اللسان العربيّ يُوجب أن يكون النعتُ مُؤخّراً وتابِعاً للمنعوت؛ ولو قدّم لصار «مُضافاً» على النحو الذي يجعله موصوفاً قابلاً لأن يُنعت بدوره (مثلاً: «مُجرّد العقل له حدود»). ولعلّ الأمر يتضح أكثر إذا عُرِف أنّ التعبير العربيّ الذي يرادُ فيه لفظ «مُجرّد» مُضافاً يكون المقصود به «وَحدَه» أو «فَقَطْ».

«داخل» بعد «في» على الرغم من تضمّن هذه الأخيرة لمعنى «الظرفية» كوعاء تَدْخُل (أو تَدْخُل) فيه الأشياء والأحداث.

وإذا كان أوّل دَيْنك الأمرين يَتعلّق باعتقاد (وإرادة) أدعياء «العقلانية» و«العلمانية» في المجتمعات الإسلامية، فإنّ ثانيهما يَفْضَح شيئاً من قُصور فهمهم لما يَعُدُّونه أساساً لدَعْوَاهُمْ: من حيث إنّ عنوان كتاب كُنْظ يُشير - بالأحرى - إلى «حُدود العقل» قبل «حُدود الدّين»، وهو ما يُوجب تبيين أنّ «نقد الدّين» يَنبني لا فقط على «نقد العقل»، بل يقوم أيضاً - وبالأساس - على مُمارَسة هذا النّقْد «من خارج العقل» والبحث، من ثَمّ، عن تجاوز حُدوده بواسطة «العمل الدّيني» (وهو ما لم يفعله كُنْظ نفسه)!

ومن ثَمّ، فإنّ النّظر إلى «العقل» كما لو كان من المُمكن تجريدُه/تجرّده من لباس «الوَهْم بعد الطّبيعي» وتخليصه من شوائب «التّجربة الحسيّة» يُخفي أنّ إمكان «التّجريد/التّجرّد» بهذا المعنى يَقتِرَن حتماً - لو صدّق - بـ«التّعطيل» (تجريد «العقل» كنّظَر تأمّليّ خالص يجعل قُدْرته على «الحُكم» من دُون موضوع أو، بالأحرى، بلا أثر عمليّ). والغرض من هذا الفصل إنّما هو بُلُوغ مثل ذلك التّبيين.

إنّه لمن السّهّل أن يدّعي المرء الاتّمار بـ«العقل» مُجرّداً عمّا سواه، أيّ بما يُفيد عدم الإذعان إلّا إلى «حُكم العقل» في تجرّده عن كل «الأهواء» العاطفيّة وتحرّره من «الأغراض» المُرتبطة بالإكراهات العمليّة. لكنّ ما أصعب تمييز «العقل» بما يُمكن من استعماله خالصاً، أيّ في خِصَم مجموع الشُّروط المُحدّدة طبعيّاً لوجود الإنسان وفعله ضمن هذا العالم الذي يَتحدّد أساساً بصفته عالمًا اجتماعيًا تخكّمه ضرورةٌ خاصّة تجعل النّاس في خُضوعهم لما هو «اعتباطي» يفعلون - وفّق تعبير بُورديو - كما لو أنّه «طبيعيّ» و«بديهيّ» تماماً!

ومن غاب عنه ذلك، لن يستطيع أن يُذكر أنّ أشكال أدّعاء «العقل» والتّظاهر به لا تكثُر بين الفاعلين الاجتماعيين إلّا بقدر ما يَعَدّ «العقل» رهاناً

موضوعاً في مدارِ كلِّ التَّراعات التي تُخاض اجتماعياً وعملياً بصدد امتلاك (وحفظ) كلِّ ما له قيمةٌ في أعين النَّاس بهذا المَجال أو ذاك. ومن هُنا، فادَّعاءُ الاستناد إلى «العقل» ليس بيريء كما يتوهم (ويُوهم) أدعياءُ «العقلانية» بين ظَهْرَانِنَا؛ خصوصاً حينما يأخذون «العقل» غافلين عما أثبتته له نقده من حُدود أو غير مُبالين بما يعترِي إعماله في الواقع الفعلي من آفات!

إنَّ أَوَّلَ ما يَجِب إدراكه هو أنَّ «العقل» عَرَضٌ مُكْتَسَبٌ وقابلٌ للزوال، وليس إطلاقاً طبيعةً جوهريةً قائمةً دوماً في نفس كلِّ إنسان⁽¹⁾. فلا يُؤلَد المرءُ عاقلاً، وإنَّما قد يصير عاقلاً بهذا القَدْر أو ذاك؛ ولا يصير (ويبقى) كذلك إلَّا إذا توقَّرت له جُملةٌ من الشُّروط الطَّبيعية والاجتماعية والثقافية. لا يكون، إذاً، ثَمَّة عقلٌ إلَّا من جرَّاء «التَّأسيس الاجتماعي»⁽²⁾ الذي يُسوي مدارِك الإنسان وسُلوكاته على النَّحو الذي يُوافق شُروط الوجود والفعل البشريَّين في هذا العالم بصفتهما وجوداً وفعلاً قُصديَّين وأكتماليَّين، أي بالتَّحديد «خُلُقِيَّين» (نعم، «خُلُقِيَّين»! ويا لفضيحة «العقل» حينما لا يستطيع أن يجد له أصلاً إلَّا في «المُمارسة العمليَّة» بما هي، بالأساس، مُمارسةٌ خُلُقِيَّة!).

إنَّ كثيراً من «المتعاقِلين» (أي من «أدعياء العقل») تجددهم يَنْظُرُون إلى «العقل» كصفةٍ جوهريةٍ لا تَنفَكُ عن ذاتِ الإنسان، بل إنَّ منهم من لا يَسْتَكف عن جعل «العقل» ذاتاً فاعلةً في نفس الإنسان كما يبدو في أقوالهم (من مثل «العقل يفعل» و«العقل يُوجب» و«يؤكِّد العقل») التي يَسْتعملها بعضهم على «الحقيقة» وليس على «المَجاز». وأدهى من هذا أنَّهم، في مُعظَمهم، لا يكادون

(1) أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل [1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 2000، ص. 17 - 21. وله أيضاً: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2012، ص. 59 - 65.

(2) أنظر:

- Jean De Munck, *l'institution sociale de l'esprit*, éd. PUF, coll. «l'interrogation philosophique», Paris, 1999.

يُذَرِّكون حَقِيقَةَ الْفَرْقِ بَيْنَ «الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ» (الْمُجَرَّد) و«الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ» (الْمُجَسَّد)، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأَوَّلَ إِمْكَانٌ مَنَهْجِيٌّ وَاسْتِكْشَافِيٌّ، فِي حِينِ أَنَّ الثَّانِيَّ تَحْقِيقٌ فَعَلِيٌّ وَمَعِيشٌ حَيَوِيٌّ.

وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ هُنَاكَ مَنْ يَعتَقِدُ أَنَّ خَيْرَ وِفَاءٍ لـ«الْعَقْلِ» هُوَ أَنْ يُخَرِّصَ عَلَى جَعْلِ «مُقْتَضِيَّاتِ عَالَمِ الشَّهَادَةِ» الْمَعْيَارَ الْأَسْمَى لـ«الْعَقْلِ». لَكِنْ مِنْ يَقُولُ بِهَذَا يَنْسَى أَنَّ بِنَاءَ «الْعَقْلِ» عَلَى «مُقْتَضِيَّاتِ عَالَمِ الشَّهَادَةِ» يُوجِبُ بَيَانَ كَيْفِيَّةِ إِمْكَانِ قِيَامِهِ كَمَعْيَارٍ أَسْمَى فِي ظِلِّ وَاقِعٍ لَا يُزِيلُهُ «التَّغْيِيرُ» وَ«التَّعَدُّدُ» وَ«التَّنَاقُضُ». ذَلِكَ بَأَنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى التَّأْسِيسِ الْمَطْلُوبِ فِي «الْعَقْلِ» كَمَعْيَارٍ أَسْمَى إِلَّا تَسْلِيمًا بِوُجُودِ «ذَاتٍ مُتَعَالِيَّةٍ» عَلَى كُلِّ شُرُوطٍ «التَّجَرِبَةِ» وَأَنْ يُفْتَرَضَ، بِالتَّالِي، نَوْعٌ مِنْ «الْعَقْلِ الْخَالِصِ» الَّذِي يَقُومُ كِمَبَادِي قَبْلِيَّةٍ وَمُطْلَقَةٍ (مَذْهَبُ كَنْط). لَكِنْ مِثْلُ هَذَا التَّأْسِيسِ لَيْسَ، فِي الْعَمَقِ، سِوَى تَجْرِيدِ فِلَسْفِيٍّ يُعِيدُ إِنتَاجَ الْمَفْهُومِ الدِّينِيِّ الْمُتَعَلِّقِ بـ«الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ». وَإِلَّا، فَإِنَّ مَا يُرَادُ بِصِفَتِهِ «الْعَقْلُ الْمُعْطَى» فِيمَا وَرَاءَ التَّجَرِبَةِ (الْمُرْتَبِطَةُ بِالْوُجُودِ وَالْفِعْلِ ضَمْنَ شُرُوطِ هَذَا الْعَالَمِ) إِنَّمَا هُوَ «الْعَقْلُ الْمَبْنِي» (أَوْ الْمَكْتَسَب) الَّذِي لَا يُذَرِّكُ فِيهِ «الْخُلُوصُ» إِلَّا كَانْفِكَائِكَ نِسْبِيٍّ عَنْ إِكْرَاهَاتِ «الضَّرُورَةِ» الْمُحَدَّدَةِ لَوُجُودِ الْإِنْسَانِ وَفَعْلِهِ ضَمْنَ هَذَا الْعَالَمِ بِكُلِّ شُرُوطِهِ.

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ إِرَادَةَ جَعْلِ «الْإِسْلَامِ» فِي (دَاخِلِ) حُدُودِ «الْعَقْلِ الْمُجَرَّدِ» وَحْدَهُ مُقْتَضَاهَا تَجْرِيدُهُ مِنْ كُلِّ مَا لَا يَقْبَلُ أَنْ يُعْلَّلَ وَفُقَ «الْمُذَرِّكُ الْبَشَرِيُّ» فِي مَحْدُودِيَّتِهِ الضَّرُورِيَّةِ، أَيْ بِالضَّبْطِ كُلِّ مَا لَهُ صِلَةٌ بـ«عَالَمِ الْغَيْبِ» الَّذِي لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ مِنْ دُونِ «الْوَحْيِ». وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ مَنْ يَدَّعِي وَجُوبَ النَّظَرِ إِلَى «الْإِسْلَامِ» وَفُقَ «مُقْتَضِيَّاتِ الْعَقْلِ» مُطَالِبٌ لَا فَقْطَ بِتَعْلِيلِ أَسْبَقِيَّةِ «الْعَقْلِ» عَلَى كُلِّ مَا يُسَمَّى «النَّقْلُ» (سِوَاءِ أَعْتَبِرَ فِي صِلَتِهِ بـ«الْوَحْيِ الْمُتَعَالِي» حَسَبِ الْإِعْتِقَادِ الدِّينِيِّ أَمْ فِي صِلَتِهِ بـ«الْوَحْيِ الْمُتَنَزَّلُ» بِفِعْلِ الصِّيْرُورَةِ التَّارِيخِيَّةِ وَالضَّرُورَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ)، بَلْ أَيْضًا بَيَانُ كَيْفِ يَكُونُ «الْعَقْلُ» حَاكِمًا عَلَى مَا يُفْتَرَضُ مُتَجَاوِزًا لَهُ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ أَنْ يُثَبِّتَ تَجَرُّدَهُ مِنْ كُلِّ آثَارِ الْإِرْتِهَانِ الْمَوْضُوعِيِّ.

وفقط في المدى الذي لا يُدرك المرء استحالة تأسيس «العقل» في حدود «ما هو بشري» (إلا تسليمًا بأسبقية «الثقل» كعقد في مُقابل «العقل» المتصور، غالباً، كعقد) يُمكنه أن يستمر في ادّعاء أن يكون بقُدرة هذا «العقل» أن يحكم على ما يتجاوزه وجوداً ومعرفة. وإنك لتعجب كيف أن الذين يتوهمون الاعتماد على النقد الكنطي لا يكتفون بتعدي حدوده مُثبتين بذلك مدى سوء فهمهم لدَرسه، بل يذهبون إلى حدّ إلزامه بما لم يستطع أن يُلزم به نفسه؛ من حيث إنهم يُريدون حصر نقده في المُستوى «المعرفي» دون «الوجودي» حتّى يتأتّى لهم القول بنهاية «الميتافيزيقا» (لأنهم لا يلتفتون إلى أن جِماع فكر كنط كان مداره حول التمكن للإيمان بالله؛ يقول، مثلاً، جيو فاني فِرِتي: «المبحث الإلهياتي، إذاً، عند كنط ليس هامشياً، بل يحظى باهتمام أساسي ويقوم في قلب بلورة الفلسفة النقدية»⁽¹⁾). ومن لم يقف على حقيقة مُشكلة التأسيس في الفكر المعاصر⁽²⁾، فإنه إن لم يُسرّع إلى اتّهام كنط بنقص في استنارة عقله⁽³⁾، فسَراه يَجهد لمُدارة فضيحة «العقل» بحرق أهمّ قواعده في المُطالبة بالدليل قافزاً إلى دائرة «الإيمان» فيأخذ في التسبيح بعظمة ما نسي أنه لا يقوم كـ«عقل» إلا بما هو «خير» يحتاج إلى ما يشهد له (وعليه) من حيث هو كذلك!

وإذا ظهر أن إرادة تجريد «الدين» على أساس القول بإمكان شيء مثل «العقل الخالص» تقود إلى التساؤل عن شروط إمكان تجريد «العقل» عينه من دون الوقوع في تعطيله، فإنه لا يعود ثمة معنى للبحث عن «الدين الخالص»

(1) أنظر:

- Giovanni Ferretti, *Ontologie et théologie chez Kant* (1996), éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 10.

(2) انظر مثلاً:

- Jean Ladrière, *les limitations internes des formalismes: Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957; éditions Jacques Gabay, 2000, 714p.

(3) أنظر: محمد المزوغي، عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقى، ط 1، 2007.

باختزاله في «دين العقل» (كدين مُتصوّر في حُدودِ عقلٍ لا يَتَخَلَّصُ إطلاقاً من آثار «التَّاريخ» و«المُجتمع»^(١))، وإنَّما بِرَدِّه إلى «الدِّين المُنزَّل» ليس بصفته فقط «الدِّين غير التَّاريخي»، بل بصفته أيضاً «دِين الوحي» في تعالیه المُطلق وتنزُّله المشروط (الرَّهَان الذي يبدو، إذاً، مُمتنعاً ليس شيئاً آخر غير الجمع بين «التَّعالِي» و«التَّنْزُل» لإدراك «الإلهي» في علاقته بـ«البشري»، أي فيما وراء إنكار «التَّعالِي» بإطلاق أو قَبُوله فقط في حُدود «التَّنْزُل» المُناسب لـ«المُدْرَك البشري»).

وعليه، فإنَّ من يَبْتَهِج بالدعوة إلى فهم «الإسلام» والعمل به «في حُدود العقل المُجرَّد» لا يكتفي فقط بأن يُصاَدِر على المطلوب من حيث إنَّه لا يُبرهن أبداً على أسبقية «العقل المُجرَّد» كأساسٍ للوُجوب، بل يذهب إلى إرادةٍ تعطيل «الإسلام/الدِّين» حتَّى يَسْتَوِيَ مع أهواء النفس التي تُزَيِّن تحت اسم «العقل المُجرَّد».

وينبغي ألا يخفى أنَّ تلك الإرادة تتجلَّى في الواقع كإرادةٍ للتخفُّف من أُنْقَال «الاعتقادات الغيبيَّة» (الإيمان بالله ربّاً واحداً ومعبوداً مُتعالياً وكائناً مُنزَّهاً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما سواه، والإيمان بملائكته وكتبه ورُسُلُه وبالقدَّر خيرُه وشَرُّه، والإيمان بالجنة والنار وبعذاب القبر وبالبعث والنُّشور والحساب) و«العبادات اللَّامعقولة» («الصَّلَاة» بما هي ركعاتٌ معدوداتٌ ومُتبايناتٌ وبما هي سجود، وبما هي ذِكْرٌ وتلاوة ودُعاء؛ وكذلك «الصَّيام»، و«الزَّكاة»، و«الحجَّ») وأيضاً، «الأوامر والنواهي» كأحكام مُلزِمة للمؤمن في الدُّنيا ومُوجبة للعقاب في العاجل وللجزاء في الآجل.

وأكيذ أنَّ الذين يُزْعِجُهم قَبُولُ فضيحة «العقل» في انغماسه الاجتماعي وارتفانه التَّاريخي لن يُذْعِنُوا إلى أنَّ إرادة «التَّثْوِير» و«التَّحْزِير» بجعل «العقل» مُستقلاً بذاته «في حُدود ما هو بشري» لا يُمكن أن تُفْضِيَ إلّا إلى «الإنْسِيَانِيَّة» كتأليه/ تألُّه مُتَنَكِّر، وهو «التَّأْلِيه/ التَّأْلُهُ» الذي يؤوِل إلى «التَّذْهِير/ التَّذْنِيَّة» كحَضْر

للوجود والفعل البشريين «في حدود هذا العالم الدنيوي وحده»⁽¹⁾. والحال أن إخراج «العقل» من حدوده والسُّمو به إلى التَّخلُّص من آفاته لا سبيل إليه من دون الانخراط في «العمل الدِّيني» تعبُّداً وتزكُّياً، أي بالتَّحديد «الرَّبَّانية» التي تُؤكِّد لا فقط عدم إمكان «الخلاص» بشرياً، بل أيضاً أنه لا خلاص ولا تخلص إلّا بحِفْظ الوُصْل الضَّروريّ بين «الإلهي» و«البشري» من خلال الاجتهاد في إقامة الأعمال تعبُّداً توحيدياً وتزكُّياً تنزيهياً، أي بعيداً عن توهُم إمكان «التَّعالي» في تنزُّله التَّجسّديّ تأنيساً جُهودياً أو تذهيراً تَعْطيلياً.

وهكذا، فمن المُؤسف أن تجد أدعياء «العقلانية» بيننا لا يزالون حريصين على إرسال الكلام عن «عقل» يتوهّمونه مُؤسَّساً في ذاته وعن «عقل» لا يرونه إلّا ناقصاً لدى أناس يأبُون إلّا ردّ تَسْيِب «الهوى» باسم العقل فلا يأخذون بالأمر إلّا إيماناً واطمئناناً.

وإنَّ يَكُنْ من إخراج لا بُدَّ من رفعه، فهو أن من يَسْلُك سبيل «العقلانية» بلا تنسيبٍ لن يَمْلِك إلّا الوُقوف على حافة «التَّشكيك الجذري» في مآلاته اللَّامعقولة والعَدَميّة، حيث تُواجه مُعضلة إنكار إمكان «الحقيقة» و«الفضيلة» كاشتراك مشروط في «الكلّي» (كما تُواجه، بالتَّأكيد، مسائلُ إنكار «النُّبوة» و«الوحي» و«الألوهية»). وبما أن «المُتعاقلين» لا يكادون يُبالون بشيء من ذلك، فلن يَثْبُت صدقُ ادّعائهم للعقل إلّا بأن يَعترفوا - على الأقلّ - بالنتائج اللَّازمة عن «التَّشكيك الجذري».

ولو أنهم كانوا حقّاً يَبْتَغون الصُّواب وَفْق ما تُمكن منه شُرُوط الوجود والفعل البشريين، لَوَجَدُوا في مُخْتَلِف مباحث «نقد العقل» (كما استعادها كُنْظ في العصر الحديث) فُسْحَةً للإيمان أكبر من التي يَتَلَقَّونها في كلِّ مرّة يَعْمُرُونَ

(1) أضعُ لفظ «التَّذهير/التَّذنية» في مقابل اللفظ الأجنبي «secularization/la sécularisation»، باعتبار أن لفظ «secularism/laïcité» يُمكن نقلُ معناه باستعمال إمّا لفظ «الدُّهرانية» وإمّا لفظ «الدُّنيانية». انظر الفصل 14 «العُلَمانيّة بين تَحْييد الدَّولة وتَعْطيل الدِّين» من: عبد الجليل الكور، الإسلام يُسائل الحداثّة، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، 2013، ص. 153 - 160.

على ما يُجرّؤهم على مُهاجمة «الدين» مُتظاهرين باعتماد «العقل» وزاعمين
الحرص على أمر «الدين» أكثر من أهله.

وإلا ، فليس أمامهم من فُسحةٍ أخرى سوى أن يُفعلُوا «العقل» تماماً ، ليس
بما يكفي لتجاوز كلِّ المصائب المُحيطة بحياة الناس في مجتمعاتهم ، بل أيضاً
بما يُرهِنُ على صدق ما يدَّعونه من اختصاص بـ«العقل» بحيث ينهضون
بـ«مقتضيات التفكير العقلي» على نحوٍ يضاهون به أبرز العلماء والفلاسفة من
الذين أعتيد بيننا تقليدُهم وترديدُ أفكارهم تُنفّأ مُجتزأةً دون تبين أو تحقُّق.
وحيثُ فقط سيُظهرُ أدياءُ «العقلانية» بيننا حقيقةَ «العقل» على النحو الذي
يريدونه مُجرّداً من كلِّ شوائبِ التجربة وآفاتِ المُمارسة العمليّة: أي «العقل
عارياً في حدودِ بشريته الواهمة»!

- 9 -

«العقل الإسلامي» بين إعجاز القرآن وإنجاز العلم

«متى سلّمنا بأن العلم الإلهي المتمثل في القرآن الكريم إنما هو خطابٌ عمليٌّ صريحٌ موجّهٌ إلى كافّة النَّاسِ بلغةٍ فطريّةٍ يفهمها عاميهم، فضلاً عن عالمهم، داعياً لهم بالأساس إلى مباشرة أسباب العمل التي تُمكنهم من اقتحام عقبات الحياة، أدركنا أن بعض الحقائق الكونيّة التي تعرّض لها هذا الخطاب ليست مقصودة لذاتها، وإنّما للقيم العمليّة والمعاني الرُّحيّة التي تحتها؛ فكان أن بلّغها بالقدر الذي لا يجاوز عقول المكلفين، وبالكيفيّة التي تجعلهم يدركون فائدتها في التّقرب إلى الخالق، وبالصبغة التي تحثهم على العمل بها لتحصيل هذا التّقرب؛ وعلى هذا، فالإشارات الكونيّة الواردة في القرآن، حتى لو اتّفقت مع ما تتضمنه النصوص العلميّة من قوانين ونظريّات، فإن سياق الأولى غير سياق الثانية، فضلاً عن أن ثبوت هذا الاتفاق هو نتاج تأويل ذاتي، لا نتاج تحقيق موضوعي؛ وما لم يراع المشتغلون بما يسمّى بـ«الإعجاز العلمي في القرآن» هذه الفروق الجوهريّة بين أخبار الكون في النّص القرآني وحقائق الطبيعة في النّص العلمي، فلا يأمنون من الوقوع في [...] محذورات [...]»

(طه عبد الرحمن)⁽¹⁾

(1) انظر «العلاقة بين الدين والعلم: أطلّب المعنى أم طلّب العمل؟» في: طه عبد الرحمن،

لا تكاد ترى «المُبْطِلين» (أي المُستغِلين بـ«الباطل» قولاً مُرسَلاً بلا قَيِّدٍ و/ أو فِكْراً مُلقًى بلا سَنَدٍ) - في حرصهم المُقيم على تنقُّص كلِّ ما له صلةٌ بالإسلام والمُسلمين (العرب منهم بالأخص) - إلّا مَيَّالين إلى الحديث عن «لاعقلانيّة الإسلام» إلى الحدّ الذي يجعلُهم لا يستعملون عبارة «العقل الإسلامي» إلّا لإرادة تأكيد أنّه عقلٌ دون «العقل الكلّي» ومن ثمّ، تأكيد أنّ جُذور تلك «اللاعقلانيّة» قائمةٌ في نص «القرآن الكريم» بصفته نصّاً مُؤسّساً ومُهيّماً في حياة المُسلمين.

ولعلّ التهجُّم المُتكرّر على ما يُسمّى «الإعجاز العلمي في القرآن» يُمثّل سبيلهم المُفضَّل إلى ذلك، خصوصاً أنّه ليس في العمق إلّا طريقة مُلتوية للإيحاء بأنّ «القرآن» لا إعجاز فيه إطلاقاً، بل إنّ ربطه بالعلم من قِبَل بعض الدُّعاة والباحثين المُسلمين يُعدّ - في ظنّ أولئك «المُبْطِلين» - طلباً للمشروعيّة بعد أن لم يُعدّ مُمكناً إقامتها من خلال التقرُّد البيانيّ والبلاغيّ فيه كما كان ذأب القُدّامي!

وأشدّ من ذلك أنّك تجدُهم يجعلون تناوُل «الإعجاز العلمي في القرآن» تعبيراً عن العلاقة السَلْبيّة بين «الإسلام» و«العلم»، كأنّ كل التخلُّف الذي تُعانيه المجتمعات الإسلاميّة لا يُفسّر إلّا بسببٍ أساسيٍّ يكون فيه «الإسلام» عائقاً حقيقيّاً أمام استعمال «العقل» وأزدهار العلوم (هو ذا المَدّار الرئيسيّ لحديث «المُبْطِلين»).

ولأنّ قليلاً من التدبُّر في آي «القرآن» ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]؛ [...] «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]؛ ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2012، ص. 235 - 237.

[المُجَادَلَة: 11] وأحاديث رسول الله: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»⁽¹⁾؛ «فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ»⁽²⁾؛ «طَالِبُ الْعِلْمِ [أَوْ صَاحِبُ الْعِلْمِ] يَسْتَغْفِرُ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ، حَتَّى الْحُوتُ فِي الْبَحْرِ!»⁽³⁾» يكفي لردِّ ذلك الرِّبْطِ الْمُفْتَعَلِ وبيان الغرض منه (طبعاً لن يأخذ «المُبْطِلُونَ» لفظ «العلم» الوارد في تلك الآيات والأحاديث إلا مُقَيِّداً ومحصوراً في «العلم بالدين»، على الرِّغم من كونه لفظاً مُجَمَّلاً وعاماً!)، فَإِنَّ الإِطْلَاعَ عَلَى تَارِيخِ الْبَحْثِ الْفِكْرِيِّ وَالْعِلْمِيِّ فِي مُجْتَمَعَاتِ الْمُسْلِمِينَ يَكْشِفُ أَنَّ كُلَّ بَوَادِرِ النِّهْضَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالتَّقْنِيَّةِ كَمَا عَرَفْتَهَا أَوْ رُوبَا فِيهَا بَعْدَ إِنَّمَا كَانَتْ فِي إِطَارِ الْحَضَارَةِ «العربية - الإسلامية» إِلَى جَانِبِ «الحضارة الصينية»، وهو ما أثبتته مثلاً الباحث «تُوبِي أ. هَفَّ» فِي كِتَابِهِ الْفَرِيدِ «فَجَرُ الْعِلْمِ الْحَدِيثِ»: «مَنْ الرَّاجِحُ أَنَّ الْعِلْمَ الْعَرَبِيَّ كَانَ، مِنْ الْقَرْنِ 8 إِلَى نِهَايَةِ الْقَرْنِ 14 [نَحْوَ سَبْعَةِ قُرُونٍ!]، أَشَدَّ الْعُلُومِ تَقْدُماً فِي الْعَالَمِ، مُتَجَاوِزاً بِكَثِيرٍ الْعِلْمَ فِي الْغَرْبِ وَالصِّينِ. لَقَدْ كَانَ الْعُلَمَاءُ الْعَرَبُ (وَهُمْ أَشْخَاصٌ فِي الشَّرْقِ الْأَوْسَطِ كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَ بِالدرْجَةِ الْأُولَى اللِّسَانَ الْعَرَبِيَّ وَيَضُمُّونَ الْعَرَبَ وَالْفُرسَ وَالتَّصَارِي وَالْيَهُودَ وَأَقْوَاماً آخَرِينَ) فِي كُلِّ الْحَقُولِ تَقْرِيباً - الْفَلَكِ، وَالسِّمَاءِ، وَالرِّيَاضِيَّاتِ، وَالطَّبِّ، وَالبَصْرِيَّاتِ، وَمَا إِلَيْهَا - فِي طَلِيْعَةِ التَّقْدُمِ الْعِلْمِيِّ. وَكَانَتْ الْحَقَائِقُ وَالتَّنْظِيرَاتُ وَالتَّأَمُّلَاتُ الْعِلْمِيَّةُ الْمُتَضَمِّنَةُ فِي كِتَابَاتِهِمْ وَرِسَالَتِهِمْ أَرْقَى مَا أَمَكْنَ الْوُصُولُ إِلَيْهِ حِينَئِذٍ فِي الْعَالَمِ كُلِّهِ، بِمَا فِي ذَلِكَ الصِّينِ»⁽⁴⁾. وَنَجِدُهُ يُؤَكِّدُ، بِالتَّالِي، أَنَّ عَوَائِقَ النِّهْضَةِ فِي

-
- (1) أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَه فِي سُنَّتِهِ: (224)، وَالْهَيْثَمِيُّ فِي مَجْمَعِ الزَّوَائِدِ: (1/ 119 وَ120).
(2) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي سُنَّتِهِ: (4/ 347، ح 2685)، وَالدَّارِمِيُّ فِي سُنَّتِهِ: (1/ 77).
وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ: (8/ 278)، وَالْمَنْذَرِيُّ فِي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ: (1/ 101).
(3) أَخْرَجَهُ بَنُ حَجَرٍ فِي الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ: (3. 64). بَلْفِظْ (طَالِبُ الْعِلْمِ) وَأَخْرَجَهُ الْهِنْدِيُّ فِي كَنْزِ الْعَمَالِ: (28737) بَلْفِظْ (صَاحِبُ الْعِلْمِ).
(4) أَنْظَرُ:

- Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science, Islam, China and The West*, Cambridge University Press, [First edition, 1993], Second Edition, 2003, p. 48.

الحضارة «العربية - الإسلامية» (وأيضاً في «الحضارة الصينية») لم تُكُنْ إلّا عوائق اجتماعية ومؤسسية وليست إطلاقاً اعتقادية أو دينية كما يشتبه تربيده «المبطلون»!

وهكذا، فإنّ إرادة «المبطلين» الرّبط بين «القرآن» - بما هو كتابُ المسلمين المقدّس - وبين «العلم الزائف» أو «اللأعلم» ليست سوى إرادة لتبخيس كلّ أستاذ إلى «الإسلام» في إطار سعيهم للتّمكن للتّوجّه المضادّ للدين باسم «التّثوير العقلانيّ» و«التّحرير الحداثيّ» كما لو أنّ «الإسلام/الدين» لا صلة له إطلاقاً بالتّثوير والتّحرير.

ومن المؤسف أنّ كثيراً من المتدخّلين والعاملين «باسم الإسلام» لا يفعلون، في الواقع، شيئاً أكثر من ترسيخ واستدامة ذلك الوجه «اللاعقلانيّ» و«اللاإنساني» الذي يتنافى مع «روح الإسلام» بما هو «راشديّة» تطلّب الحقّ تعقلاً وتقيّم العدل تخلقاً.

وإذا كان «القرآن» كتاباً يتحدّى أهل الفكر والعقل إنّ استطاعوا أن يأتوا بمثله (إنّ جزءاً أو كلاً)⁽¹⁾، فإنّ كونه نصّاً بيانياً مُعجزاً يجعل مُحاولات الاستجابة لهذا التّحدّي باطلة ما لم يُثبت أصحابها علوّ شأنهم في العلم بأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز على غرار فُحول البيان العربيّ من أمثال ابن المقفع والجاحظ أو فقهاء اللّغة من أمثال أبي بكر الباقلانيّ وعبد القاهر الجرجانيّ. وإنّ المرء ليَعْجب أشدّ العجب كيف أنّ الذين يتجرّؤون على التّقوّل في «إعجاز القرآن» لم يُقاربوا حتّى مقام واحدٍ من أولئك الفُحول والجهاذة ولا يتورّعون -

وقارن به النصّ المُترجم: توبي أ. هَف، فجر العلم الحديث، الإسلام - الصين - الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم 260، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1421هـ/أغسطس - آب 2000م، ص. 65 (وترجمة الاقتباس مُعدّلة من طرفنا).

(1) قال الله تعالى في سورة الإسراء، الآية: (88): ﴿قُلْ لِّئِنْ جُمِعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

رغم ذلك - عن مُقَارَبَةِ بَيَانِ أَعْظَمِ نَصٍ فِي اللُّسَانِ الْعَرَبِيِّ بِشَهَادَةِ كُلِّ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ذَرَّةٌ مِنْ مُرُوءَةٍ أَوْ لَهُ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ!

ولذلك، ينبغي أن يُلَاحَظَ أَنَّ مَنْ يَتَحَدَّثُ عَنْ «الإعجاز العلمي في القرآن» بصفته سُخْفًا خَطَائِيًّا يَخْتَصُّ بِهِ الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يَجْهَلُ أَوْ يَتَجَاهَلُ أَنَّ طَلَبَ الْمَشْرُوعِيَّةِ بِالِاسْتِنَادِ إِلَى «العلم» مَعْقِلُهُ الْأَسَاسِيُّ فِي الْغَرْبِ نَفْسُهُ. ذَلِكَ بِأَنَّ الدِّرَاسَاتِ الَّتِي تَفْضَحُ «التَّضْلِيلَ بِاسْمِ الْعِلْمِ» لَا تَنِي تَصْدُرُ هُنَاكَ. وَحَسْبُنَا الْإِشَارَةُ إِلَى مَا عُرِفَ بِ«فَضِيحَةِ سُوكَال» الَّتِي أُثِيرَتْ بَعْدَ أَنْ نَشَرَ الْفِيزِيَاثِيُّ الْأَمْرِيكِيُّ آلَانُ سُوكَالُ عَامَ 1996 مَقَالًا مُلَفَّقًا بِعنوان «تَعَدِّي الْحُدُودِ: نَحْوُ تَأْوِيلِيَّاتٍ تَحْوِيلِيَّةٍ فِي الْجَاذِبِيَّةِ الْكُمِّيَّةِ»⁽¹⁾، ثُمَّ عَادَ وَأَعْلَنَ أَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ الْقِيَامَ بِاخْتِبَارِ لِمَعْرِفَةِ مَدَى أَحْتِرَازِ الْمَجَلَّةِ الْمَعْنِيَّةِ مِنْ «التَّضْلِيلِ»⁽²⁾.

وبعد ذلك، أصدر سُوكَالُ وَبْرِيكْمُونْتُ كِتَابَهُمَا «تَضْلِيلَاتٌ فِكْرِيَّةٌ»⁽³⁾ الَّذِي زَادَ مِنْ حِدَّةِ التَّقَاشِ (خُصُوصًا بِفَرَنْسَا الَّتِي أَتَّهَمَ كَثِيرٌ مِنْ أَشْهُرِ فَلَاسِفَتِهَا وَمُتَّفَقِيهَا بِالتَّضْلِيلِ: لَاكَانَ، وَكْرِيسْتِيَا، وَارِيغَارِي، وَبُودْرِيارَ، وَدُولُوزَ، وَغِتَارِي، إلخ.) وَأَعْقَبَتْهُ عِدَّةُ مَقَالَاتٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ مِنْ قِبَلِ عَدَدٍ مِنَ الْمُتَدَخِّلِينَ مِنْ بَيْنِهِمْ كِتَابُ الْفِيلَسُوفِ الْفَرَنْسِيِّ جَاكُ بُوفْرِيسَ بِعنوان «عَجَائِبُ الْمُقَايَسَةِ وَمَصَائِبُهَا: عَنْ سُوءِ اسْتِعْمَالِ بَدَائِعِ الْأَدَبِ فِي الْفِكْرِ»⁽⁴⁾، وَهُوَ كِتَابٌ أَشَدَّ صَاحِبُهُ فِي نَقْدِ كُلِّ مَنْ جَاكُ دَرِيدَا وَرِيَجِيْسُ دُوبْرِِي.

(1) أنظر:

- Alan Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», In *Social Text*, 46/47, pp. 217-252 [spring/summer 1996].

(2) فِي مَقَابِلِ اللَّفْظِ الْأَجْنَبِيِّ «imposture».

(3) أنظر:

- Alan Sokal & Jean Bricmont, *Intellectual impostures*, Profile Books, London, 1998, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998; *Impostures intellectuelles*, éd. Odile Jacob, 1997.

(4) أنظر:

- Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, éd. Raisons d'agir, Paris, 1999.

من البين، إذًا، أن «التضليل باسم العلم» (وأيضاً باسم العقل) ليس حكرًا على مجال التداؤل الإسلامي - العربي، وإنما هو مُمارسةٌ يأتيها كلُّ الناس الذين تُغريهم أو تُفيدهم مظاهر «العلم» ومباهج «العقل». والحال أن «العلم» له استعمالاتٌ شتى ليس أھونها ذاك الذي يتعاطاه كلُّ من أعوزته الحيلة أو الحُجَّة في عَرْض (أو فَرْض) خطابه فترأه حريصاً على التظاهر بالاستناد إلى حقائق العلوم ونظرياتها فيُلِّس أقواله زينة «العلم» بقدر ما يستطيع. وليس يخفى أن «العلم» قد صار له، في العصر الحديث، من الشرعية والسلطان ما لم يعد يضاهيه فيهما حتى «الدين».

وأكثر من ذلك، فإن الدراسات التي تتناول «الكتاب المقدس» (إما دفاعاً عنه وإما نقداً له) بالاستناد إلى عطاءات مختلف العلوم أكثر من أن تُحصى. ويجدر، هنا، ذكر كتابي إسرائيل فلكنشتين ونيل آشر سيلبرمان حول «الكتاب المقدس وفق الكشوف الأثرية»⁽¹⁾ وحول «داود وسليمان: بحثاً عن ملوك الكتاب المقدس وجذور التراث الغربي»⁽²⁾؛ وهما كتابان بقدر ما يُراجعان بعض الاعتقادات بخصوص مراحل تدوين «الكتاب المقدس» وتاريخ اليهود يعملان على تقديم الدليل العلمي على أن «الكتاب المقدس» يشتمل على بعض الحقائق التي تُثبتها «الأثریات» (وهذا التوجُّه العلمي في تناول «الكتاب المقدس» ليس بريئاً تماماً)!

لا غرابة، إذًا، في أن يتعاطى المسلمون النظَر في «الإعجاز العلمي في القرآن» كمبحث إضافي في إطار مباحث الإعجاز الأخرى. وإن وجود بعض تُجار الكلام والمُرتزقة الذين يتوسَّلون (ويتسَوَّلون) بـ«القرآن» تحت عنوان

(1) أنظر:

- Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, 2001 ; trad. Par Patrice Ghirardi, *la bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, éd. Bayard, 2002.

(2) أنظر:

- Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *David and Solomon: in Search of Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*, Free Press, 2006.

«الإعجاز العلمي» لا يَسمح باتِّخاذ سخافاتهم نُكَاةً للتهجُّم على «القرآن» نفسه والسَّعي، من ثَمَّ، للتهوين من قَدْره بدعوى أَنه لا إعجاز فيه، وأَنه ليس سوى نص عاديّ يَحمل - في زعمهم - آثار الفعل البشريّ على النّحو الذي يُلَمَّح إلى أَنه ليس بكلام الله، وبَلْه أن يكون كتاباً يَتضمَّن «إشارات» إلى حقائق علميّة بما يؤيِّد كونه وحياً مُعجزاً!

وحسبُ المرء في ردِّ كثيرٍ ممَّا يُلوكه المُرتزقةُ باسم «الإعجاز العلميّ في القرآن» أن كثيراً من علماء المُسلمين يعترضون على صنيعهم ذاك ولا يفتَوون يُنبّهون على أخطائهم الجَمّة، بل إنهم في مُعظمهم ليسوا سوى مُتطقّلين على موائد «العلم» لا يكاد أحدهم يَستقيم لسانه بياناً كما يُوجب الاشتغال بـ«القرآن الكريم» الذي أنزل ﴿يَلِسَانِ عَرَبٍ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعراء: 195]، فضلاً عن أَنهم لا يَلجؤون إلى مُكتسبات العلوم المُعاصرة أَسْتثناساً بها (كما تفرض طبيعة هذا المَبْحَث)، وإنّما يجعلونها مَدَارَ الحديث ناسِينَ بذلك أن «القرآن» كتابُ هدايةٍ إلهيّةٍ وليس كتابَ رياضةٍ بشريّةٍ تبقى، بالضرّورة، خاضعةً لشروط «الوَضْع البشريّ» في تغيُّرها وتفاوتها وتناقُضها.

ولا بُدّ، في هذا الصّدّد، من تأكيد أن الذين يَتعاطون التهجُّم على «القرآن» باسم العلم والعقل لا يفعلون ذلك إلّا على أساس تُنفِ مُهلَهةٍ من فلسفة العلوم، تُنفِ لا يخفى تقادُمها ولا تُغري إلّا من شدّة ضحالتها. ذلك بأنّ الصُّورة التي يقدِّمونها عن «العقلانيّة العلميّة» تُجوّزت منذ عقود، حتّى أن بعضهم لا يزال يصدِّق «مبدأ الحالات الثلاث» كما صاغه أوغست كُونت (أبو «الوَضْعانيّة»)، فتراه يُعارض بين حال «العلم» في المرحلة «الوَضْعيّة» وبين حال الفكر في المرحلتين «اللاهوتيّة» و«الميتافيزيقيّة» اللّتين ظنَّ كُونت أَنهما لا تتحدّدان إلّا بصفتيهما سابقتين ومُنفصلتين عن المرحلة «الوَضْعيّة» التي يعلّوها المرحلة الحاضرة والنّهائيّة من تطوُّر «العلم» الذي أصبح يُنظر إليه، من ثَمَّ، كأنّه قد أَسْتوى على عرش الفكر والعقل بما لا يترك أيّ فُسحةٍ للإيمان الدِّينيّ والتأمّل الفلسفيّ.

لكنّ البحث المُعاصر في فلسفة العلوم يبيّن أنّ «العِلْمِيّ» لا يُزايِل «الميتافيزيقيّ» كما لو كانا نظاميّن معرفيّين يُوجدان في طَوْرين مُنفصلين ومُتعاقِبَيْن. وبالتالي، فإنّ التوجّه «الوَضْعانيّ» ليس سوى تجلٍّ مُتأخّر لفلسفة «التنوير» التي قادتها مُعاداتها للدّين الكنسيّ - في أعقاب الثّورة الفرنسيّة - إلى اعتبار «الإلهيّات» و«الميتافيزيقا» من بقايا الماضي الرّجعيّ واللاعقلانيّ.

ويمكن، هنا، التأكيد مع طوماس كُون أنّ العلم إنجازٌ مُحدّد تاريخيّاً بالشّكل الذي يجعل كلّ «نُمدُوج» لا يفرض نفسه على العلماء، في مرحلةٍ مُعيّنة، إلّا لأنّ جوانب «الشّدوذ» فيه لم تَبْلُغ مستوى من التآزم التّسقيّ والدّورِيّ يدعو إلى استبدال «نُمدُوج» آخر به يتّجاوزه ويُعيد «العلم» إلى استقراره العاديّ والمعياريّ⁽¹⁾.

إنّ تاريخ «العلم» ليس فقط تاريخٌ أخطاءٍ تُصحّح باستمرار بما هي أخطاءٌ بشريّة (غاستون باشلار)، بل هو تاريخٌ أخطاءٍ لأناس عظماء أهمّ ميزة لهم أنّ أخطاءهم كثيراً ما تُشبههم في العظّمة. وبهذا، فـ«العلم» عملٌ بشريٌّ مُتجذّر في السّيرورة الثقافيّة لمُجتمعٍ وعصرٍ مُعيّنين، وليس بناءً عقليّاً خالصاً مُنقطعاً تماماً عن كلّ المُحدّدات الموضوعيّة لسياق اشتغاله وشروط تطوّره.

ذلك بأنّ الباحثين في العلوم المُعاصرة لا يتجرّدون من كلّ أعتقاداتهم ومعارفهم المُشتركة تماماً كما يتجرّدون من ملابسهم الخارجيّة في

(1) أنظر :

- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008.

وقارن به إحدى التّرجمات العربيّة الثلاث، رغم تبأّنها الظّاهر في أكثر من ناحية: توماس كُون، بُنية الثّورات العلميّة، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992؛ بُنية الانقلابات العلميّة، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005؛ بُنية الثّورات العلميّة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، 2007.

المُستودعات قبل دُخولهم إلى مُختبرات التجارب، وإنّما تُلازمهم أنواع من «المعرفة الضمنية» التي تُوجّه أنظارهم وتُنشّط خيالاتهم على شاكلة «لأشعور جمعي» يسكنهم بفعل تحدّدهم الضّروري بالنسبة إلى «التاريخ» و«المجتمع» و«الثقافة». وعليه، فالعلم أجتهاذ مُتواصل في «التّوضيع»⁽¹⁾، وليس مجرد مُراكمة للحقائق الموضوعية كما لا يزال يتوهّم (ويُوهم) أُسرى «الموضوعية النموذجية» المُفترضة في العلوم التجريبية والدقيقة.

وهكذا، فالخطر لا يأتي فقط من فئات تُظنّ أنّ «العلم» قد أنتهى مع القدامي، بل يأتي أيضاً من فئات مُفتينة بما راكمه المُعاصرون من أفكار ونظريات في إطار الفلسفات والعلوم المُعاصرة. ولأنّ الأمر يتعلّق بفئات تشترك في الإذعان لبداهات «التقليد» (إمّا أتباعاً لسلف الماضي وإمّا أنبهاراً بسلف الحاضر)، فإنّها تتعاطى «التضليل» باسم ضروب من «العلم الميت» التي لا تُكرّس إلّا «الظلامية» في وقوفها دون التّحقّق بمقتضيات «الاجتهاد العلمي» بعيداً عن كلّ الانشدادات المُغالية إمّا تفريطاً في واجب «الابتكار» وإمّا إفراطاً في سلوك مُنزلقات «الابتداع».

إنّ «القرآن» لمُعجز ليس فقط لأنّ التّحدّي الذي رفعه في وجه عُتاة مُشركي العرب قد أفحمهم إلى الأبد، بل لأنّ بُتوته كتاباً للعلم والهُدَى الإلهيين يستند إلى أكثر ممّا بوسع علوم البشر أن تُوفّره ﴿[...].﴾، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿[الإسراء: 85]﴾؛ ﴿[...].﴾ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ. ﴿[البقرة: 255]﴾.

وكون «القرآن» كذلك لا يجعل الأخذ به مجرد مسألة إيمانية لا دُخل

(1) أضع لفظ «تَوْضِيع» في مقابل «objectivation»، وهو اسم فعل من «وَضَعْلُهُ» ← يُوَضَعْلُهُ» (في مقابل «to objectivise/objectiver») بمعنى «بَنَى ظاهرة ما على نَحْوِ موضوعي بوسائل منهجية مخصوصة»، اسم الفاعل «مَوْضِع» («objectivant»)، واسم المفعول «مَوْضَع» («objectived/ objectivé»). وبهذا لا داعي لقبول اشتقاق مغلوط مثل «مَوْضَعْلُهُ» و«مَوْضَعَةٌ».

للعقل فيها كما يُلقَى «المُبطّلون»، وإنّما الأخذُ به مسألة أخلاقية وعملية تَوَاتَرَ تصديقُها بما لا قِبَلَ به لـ«العقل المُجرّد». ولهذا، فإنّ تحدّي «القرآن» للجاحدين يَستمرّ قائماً، خصوصاً في هذا العصر حيث تبيّن أنّ «العقل» يتكوّن خطاياً وحاجاتٍ بما يُقيّمه «مُمارسةُ عمليّةٍ وُحُلقيّةٍ» تتجاوز حُدود «العقل المُجرّد»، وهي الحُدود التي لا يزال أدعياءُ «العقلانية» يبنّا مُنحصرين فيها ولا يَطْلُبون الظُّهور إلّا بتجاهلها على الرّغم من أنّها حُدودٌ يجب عقليّاً تعديها!

وأنّ يكون «القرآن» كتابَ هدايةٍ يُحيي قُلُوبَ المؤمنين تدبُّراً ويُسدّد أعمالهم تخلّقاً، فهذا معناه أنّ إعجازه لا يتجلّى في حياة المسلمين إلّا بقدر ما ينهضون للإنجاز مُغالبةً في «الجُهد العُمُرانيّ» تدبيراً وترشيداً. ومن هُنا، لا معنى للاشتغال بالإعجاز العلمي في «القرآن» إلّا بما هو سَعْيٌ إلى إقامة الأعمال على التّحو الذي يُؤكّد أنّ الإنسان العابدَ عَمالٌ بعِلْمٍ وقوّة، وليس بظالاً تُلهيه الأُماني أو يَسْرَح في لَغْوِ الحديث. والحال أنّه لا يكفي في هذا المجال إخلاص النّيّات، لأنّ ذوي النّيّات السيّئة قد وَطَدُوا عزائمهم على تعطيل العمل بالإسلام كما لاحَظ بشائره؛ فلا تَراهم، بالتالي، إلّا مُتفانين في شَيطنة الإسلام والمُسلمين. ولن يَنفِيتهم عن غيِّهم إلّا تأسيسُ «راشدية الإسلام» بالقرآن الذي أنزل ليعلم النّاس الكتابَ والحكمةَ والذي يَهدي إلى التي هي أقوم. ﴿وَيَأْتِىَ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32].

- 10 -

بأي معنى يُعَدُّ «القرآن» مُعْجَزاً؟

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رِجَالٌ قَالُوا اسْطِيزُ الْأَوَّلِينَ﴾ [التنخل: 24]
 ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
 بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]

«اعلم أن البلاء والذاء العياء أن ليس علم الفصاحة وتمييز الكلام من بعض بالذي تستطيع أن تفهمه من شئت ومتى شئت، وأن لست تملك من أمرك شيئاً حتى تنظر بمن له طبع إذا قدحته وري، وقلب إذا أزيته رأى. فأما صاحبك من لا يرى ما تريه، ولا يهتدي للذي تهديه، فانت معه كالتافخ في الفحم من غير نار، وكالملمس الشئ من أخشم! وكما لا تقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، كذلك لا يفهم هذا الباب من لم يؤت الآلة التي بها يفهم؛ إلا أنه إنما يكون البلاء إذا ظن العادم لها أنه قد أوتيها، وأنه ممن يكمل للحكم ويصح منه القضاء، فجعل يخط ويخلط، ويقول القول لو علم غب بالتقص في نفسه، ويعلم أنه قد عديم علماً قد أوتيته من سواه، فانت منه في راحة، وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يغدو طوره، وأن يتكلف ما ليس له بأهل.»

(عبد القاهر الجرجاني)⁽¹⁾

(1) أنظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004، ص. 626.

1 - مدخل

«القرآن» كتاب قائم بين أيدي الناس منذ أربعة عشر قرناً. إنه، بكل تأكيد، ليس أول كتاب يُوضَع تحت أنظارهم؛ لكنه يقيناً آخر كتاب يحمل رسالة الله إلى من شاء من الناس. وكل من أبى أن يسمع ويدّكر، فما عليه إلا أن يستجيب للتحديّ فيأتي بكتاب يضاهيه حكمةً وهُدى أو يفُضله بياناً وعِلماً، كتاب كفيل بأن يُلَفِّت النَّاس عنه ويُرْهِدَهم فيه. وليس أمام أحدٍ من مُكذّبي «القرآن» سبيل آخر إلا أن يُخَبِّتَ مُؤمناً أو يذهب مُعاجزاً إلى أن يُقِرَّ بعجزه أو يَهْلِكَ عن بيّنة.

إن «القرآن»، في نظر المُؤمن، كلامُ الله تعالى الذي أنزله وحياً على خاتم الأنبياء والرسل محمد ﷺ. ولأنَّ الله - في ذاته وصفاته وأفعاله - ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فكلامه المُدَوَّن نصّاً بين دَفْتي المُصحف يَعْلُو ولا يُعْلَى عليه، إنه «الأمر الإلهي» الذي لا يَأْتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فهو وحيُّ ربِّ العالمين المُعْجَز، ليس نَظْمُه بالشعر، ولا فِكْرُه بالثر، وبيّانه أبعَدُ عن السّحر. إنه بيّناتٌ من «الذِّكر الحكيم»، فُصِّلَتْ آياتٍ لقوم يَعْقِلُون.

لكنَّ الجاحد لا يرى في «القرآن» شيئاً من ذلك، ليس لأنَّ قُدْرَتَه على التَّمييز تُفوق قُدْرَةَ غيره، بل لأنَّه لا يَقْدِر أن يُصدِّق ما شأنه أن يَقْلِبَ كيانَه ويُبَدِّل أحواله. فتراهُ، من جرّاء وقوفه على عجزه، لا يكاد يجد طريقاً لإرضاء نفسه سوى مُتَابَعَةِ هَوَاهُ بما يَجْعَلُهُ يَأْبَى أن ينزل عن كبريائه لِيَعْتَرِفَ بما ليس في مُكْنَةِ بَشَرٍ أن يَأْتِيَ به.

ولأنَّ الأمر يَهُمُّ «الاستدلال» على حقيقة الإعجاز في «القرآن»، فلا بُدَّ من تقرير مُسَلِّمةٍ أساسيةٍ مُفادها: ليس لأحدٍ من النَّاس أن يَتَكَلَّمَ على شيءٍ لا أهليّةَ له للحُكم عليه أَسْتَحْساناً أو أَسْتِقْباحاً. وبما أنَّ «القرآن» يَتَحَدَّدُ بصفته نصّاً بيانيّاً، فإنَّ كلَّ من لم يُعْطِ بُرْهاناً كافياً يُثَبِّتُ به أَنَّهُ قد بَلَغَ الغاية في تبيين أسرار الكلام البليغ وإجادة النّظم المُبين، لا ثقة بما يُلقيه من كلام ولا مُعوَّل على ما يَزْعُمُه من رأي.

والمُتأملُ في حالٍ من أبْتُلُوا بالتَقُولِ في «الْقُرْآنِ» يجد أَنَّهُم أبعَدُ النَّاسِ عن مُقتضيات الفصاحة وأعجزُ الناطقين عن الوفاء بِشروط البيان، بل إِنَّكَ لَتَلْفِي في كلامهم من العُيوب ما لا يَخْفَى إِلَّا على من كان أَجهَلَ منهم أو أعجزَ عن مُساواتهم.

ومِمَّا يَدُلُّ على أَنَّ الذين يُنكرون - بين ظَهْرَانِنَا - إعجازَ «الْقُرْآنِ» لا يَتَّبِعُونَ كفايَةً في مَساعِهم كونهُم يَغفلُونَ عن أمرين عظيمَيْن :

أولُهما: إِنَّ من أَمَكَنه إنكارُ وُجودِ اللَّهِ - بصفته الفَعَال الذي لا يُعجزه شيءٌ - ليس في حاجةٍ إلى إنكارِ شيءٍ من فعله الذي يُعَدُّ عند المؤمن مُعجزاً بما هو كذلك .

وثانيهما: إِنَّ الذين تُحَدِّثُوا بِالْقُرْآنِ لو لم يَفْتَضِح أمرُهُم بِثبوت عجزهم، لَمَّا وجدوا أَنفُسَهُم يَتَرَكُونَ الرَّدَّ على كلامه بكلامٍ يُساويه أو يُفْضِله وَيَتَّجِهُونَ كَرهاً إلى المُناجزةِ بالسِّيفِ فينتهي بهم الأمرُ إلى الانهزام حتَّى في الحرب. ولهذا، فَإِنَّ «المُبْطِلِينَ» لا يَتَقَوَّلُونَ في إعجازِ «الْقُرْآنِ» إِلَّا لعجزهم المُضَاعَف: عجزهم عن البرهنة على عدم «وُجودِ اللَّهِ»، وعجزهم عن مُواجهةِ التحديِّ بالإتيانِ بما يَقُوقُ «الْقُرْآنَ» بياناً وَهُدًى؛ فتراهم يُريدون، بالتالي، أَنْ يُثْبِتُوا أَنَّ كَوْنَ «الْقُرْآنِ» لا إعجاز فيه يُفِيد في تأكيد أَنَّهُ ليس ثَمَّةَ إِلَهٍ لَأَنَّهُ لو كان كلامَ اللَّهِ، لكان - حسب زعمهم - كلاماً يَبَيِّنُ الإعجاز بما لا يُخُوج إلى كثيرٍ كلامٍ!

وعُموماً، فَإِنَّ أَعْتِراضاتِ «الجاحدين» و«المُبْطِلِينَ» يُمكنُ رَدُّها إلى أربعةِ أساسيةٍ: أَعْتِراضُ لُغَوِيٍّ يَنْصَبُّ على فحصِ «لُغَةِ الْقُرْآنِ» إمَّا في علاقتها بِلُغَاتِ العرب وإمَّا بِرَبْطِها بِلُغَاتٍ قَريبةٍ منها مَجَالِيّاً أو مُشابهةٍ لها بِنِوِيّاً؛ وأَعْتِراضُ تاريخيٍّ يُرَكِّزُ على سَلاسلِ التَّدوينِ والتَّوثيقِ بحثاً عن تحديدِ سياقِ «التَّكْوُنِ» والشُّروطِ الاجتماعيَّةِ والثقافيَّةِ المُحدَّدةِ لإنتاجِ نصِّ «الْقُرْآنِ»؛ وأَعْتِراضُ دَلالِيٍّ - أُسْلوبيٍّ يَتَوَجَّه إلى أَسْتِجلاءِ آليَّاتِ بناءِ المعنى والصُّورِ البيانيَّةِ بالمُقارَنةِ مع أَهمِّ أَشْكالِ التَّعبيرِ الأدبيِّ السَّابِقةِ أو المُعاصرةِ لظُهورِ «الْقُرْآنِ»؛ وأَعْتِراضُ علميٍّ يَطْلُبُ الكَشْفَ عن حَقِيقَةِ الحُمُولَةِ «الإشاريَّةِ» في الخطابِ القرآنيِّ ومدى

قابليتها لمقتضيات «التكذيب» المعتمدة من قِبَل العلوم (صدق أو كذب ما يُقال من وجود «إشارات» أو «تلميحات» علمية في آيات «القرآن»). وهذه الاعتراضات هي التي سيُنظر فيها، هنا، نقدًا بعد بيان حقيقة إعجاز «القرآن».

2 - من إعجازٍ فاضحٍ إلى عَجَزٍ قاتِلٍ!

يَجْدُرُ الانتباه إلى أَنَّ إعجاز «القرآن» ليس مَسْأَلَةً نظريَّةً تَقَبَّلُ أن يُجَدَّدَ فيها النَّقَاشُ بشكلٍ دَوْرِيٍّ، وإنَّما هي واقعةٌ عَمَلِيَّةٌ تَحَقَّقَتْ فعلاً بالنسبة لمن أَخْضَعُوا بِالتَّحَدِّيِّ، وَهُمْ مُشْرِكُو الْعَرَبِ بِدُونِ مُنَازَعٍ. يقول أبو سليمان الْخَطَّابِيُّ (388 هـ/ 998م): «[...]، والأمر في ذلك أَبَيَّنُّ من أن نحتاج إلى أن ندلَّ عليه بأكثر من الوجود القائم المستمرَّ على وجه الدَّهر، من لدن عصر نزوله إلى الزَّمان الرَّاهِن الذي نحن فيه. وذلك أن النبي ﷺ قد تحدَّى الْعَرَبَ قاطبةً بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه وانقطعوا دونه. وقد بقي صلى الله عليه وسلم يُطالبهم به مدَّةَ عشرين سنة، مُظْهِراً لهم النكير، زارياً على أديانهم، مُسْفِهاً آراءهم وأحلامهم، حتَّى نابذوه وناصبوه الحرب فهلكت فيها النفوس، وأريقَت المَهْج، وقُطعت الأرحام، وذهبت الأموال. ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم، لم يَتَكَلَّفُوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يَرَكِبُوا تلك الْفَوَاقِرِ الْمُبِيرَةِ، ولم يكونوا تركوا السَّهْلَ الدَّيْمِثَ من القول إلى الْحَزَنِ الْوَعِرِ من الفعل. وهذا ما لا يفعله عاقل ولا يختاره ذُو لُبٍّ. وقد كان قومه قريشَ خَاصَّةً موصوفين برزانة الأحلام، وَوَفَّارة العقول والألباب. وقد كان فيهم الخطباء المَصَاقِعُ⁽¹⁾ والشُّعراء الْمُفْلِقُونَ. وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بالجدال واللَّدَد، فقال سبحانه ﴿مَا صَرَّيْهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزُّخْرَف: 58]، وقال سبحانه: ﴿وَتَنْذِرُ بِهِ قَوْمًا لَّدُنَّا﴾ [مريم: 97]. فكيف كان يجوز - على قول العرب وَمَجْرَى الْعَادَةِ مع وقوع الحاجة ولُزُومِ الضَّرورة - أن يُغفلوه ولا يَهْتَبِلُوا

(1) الْمَصَاقِعُ: جمعُ مُفْرَدِهِ «المِصْقَع»، وهو «الخطيب البليغ الذي يَتَشَنَّنُ في القول».

الفرصة فيه، وأن يَضْرَبُوا عنه صَفْحاً، ولا يَحْزُوا الفَلاح والظَّفَر فيه لولا عدم القدرة عليه والعجز المانع منه! ومعلومٌ أنَّ رجلاً عاقلاً لو عَطِش عطشاً شديداً خاف منه الهلاك على نفسه ويحضرتة ماءً مُعْرِضٌ للشُّرب فلم يَشْرَبه حتى هَلَكَ عطشاً، [لَحَكَمْنَا] أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه. وهذا يَبَيِّن واضح لا يُشْكِلُ على عاقل.⁽¹⁾ والأمرُ نفسه يُؤَكِّدُه فخر الدين الرازي (606هـ/1209م) قائلاً: «الدليل على كون القرآن مُعْجِزاً أنَّ العرب تُحَدِّثُوا إلى مُعارضته فلم يَأْتُوا بها. ولولا عجزُهم عنها، لكان مُحالاً أن يَتْرَكُوها وَيَتَعَرَّضُوا لِشَبَا الأَسِنَّةِ وَيَقْتَحِمُوا مَوَارِدَ الموت.»⁽²⁾

ومن ثم، فإنَّ من يُريد القيام للتَّحْدِي في أيِّ عصرٍ تالٍ يَلْزُمُه ابتداءً أن يُبرهن على أنه قد أَسْتَوَى مُتَمَكِّناً في مَقَامِ الذين تُحَدِّثُوا بِالْقُرْآنِ في الأصل. والحالُ أنه لن يَجْزُو على هذا الأمر إلا من بَلَغَ به الجهلُ أَقْصاه. ولذلك نجد أنَّ كُلَّ الْعُقَلَاءِ من فُحُولِ البَيان في اللِّسان العربي أدركوا أنَّ «الْقُرْآنَ» مُعْجِزٌ بما لا قِيلَ به لناطِقٍ من البَشَر. وأتَى لمن غابت عنه هذه الحقيقة من اللاحقين أن يَعْرِفَ أنَّ التَّطَلُّعَ إلى رفع التَّحْدِي يَعَدُّ من قِبَلِهِمْ طَمَعاً في مُحال. إذ لو كان ذلك مُمَكِّناً، لَمَّا وَقَفَ دُونَهُ الذين كان يُفْتَرَضُ فيهِمْ أصلاً أن يَنْهَضُوا به. ومن هُنا، فلم يَبْقَ بين أيدي الجاحدين سوى إثارة الشُّبُهَاتِ مُصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فُصِّلَتْ: 26].

3 - الاعتراض اللُّغَوِي

يَدُورُ هذا الاعتراض على فحص «لُغَةِ الْقُرْآنِ» بهدفِ إثباتِ أنه ليس كتاباً

(1) أنظر: أبا سليمان الخَطَّابِي، بيان إعجاز القرآن، ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي والبرجاني»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 16، ط 3، 1976، ص. 21 - 22.

(2) أنظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق الدكتور نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1424هـ/2004م، ص. 26.

أُنزل ﴿يَلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] وأنه ليس كتاباً مُحَكَّم البَيان بما يَقُوق قُدْرَات أي ناطق من البشر. ومُسْتَنَدُ هذا الاعتراض أَنَّ «لُغَةَ الْقُرْآن» إِنَّمَا هِيَ لُغَةٌ طَبِيعِيَّةٌ وَعَادِيَّةٌ فِيهَا كُلُّ آثَارِ النَقْصِ الَّتِي تَعْتَرِي الْفِعْلَ الْإِنْسَانِيَّ بِمَا هُوَ فِعْلٌ مَشْرُوطٌ أَجْتِمَاعِيًّا وَتَارِيخِيًّا.

وَيَخْرُصُ «الجاحدون»، من ثَمَّ، عَلَى تَأْكِيدِ أَنَّ «لُغَةَ الْقُرْآن» لَيْسَتْ لُغَةً عَرَبِيَّةً أَصِيلَةً وَخَالِصَةً، بَلْ هِيَ لُغَةٌ فِيهَا عَشْرَاتُ الْأَلْفَاظِ مِنَ «الدَّخِيلِ»؛ ثُمَّ إِنَّ فِيهَا جُمْلَةً مِنَ الصُّيْغِ وَالتَّرَاكيبِ الَّتِي لَا تَسْتَقِيمُ - فِي ظَنِّهِمْ - وَفَقَ سَنَنَ الْعَرَبِ فِي الْكَلَامِ وَلَا يَقْبَلُهَا مَنْطِقُ «اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ» نَفْسَهُ.

وَإِنَّمَا لَنَجِدُ فِي «الْقُرْآن» أَكْثَرَ مِنْ آيَةٍ تُؤَكِّدُ أَنَّ «الْقُرْآن» فِي مَجْمُوعِهِ قَدْ أُنْزِلَ ﴿يَلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103]؛ ﴿وَلَنُزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ لِسَانًا عَرَبِيًّا مُبِينًا﴾ [الشعراء: 192 - 195]؛ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنْذِرَ﴾ [الشورى: 07]؛ ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 27]؛ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 02]، بَلْ فِيهِ آيَةٌ حَاسِمَةٌ فِي اسْتِنْكَارِهَا لِذَلِكَ الظَّنِّ السَّخِيفِ ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَفَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: 44].

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ هَذَا، فَإِنَّ «الجاحدين» لَا يَفْتَوُونَ بِدَعْوَانِ أَنَّ ثَمَّةَ أَلْفَاظًا أَعْجَمِيَّةً فِي «الْقُرْآن» (مِنَ اللَّافِتِ بِلَاغِيًّا أَنَّ آيَةَ سُورَةِ «النَّحْلِ»، الْمَذْكُورَةِ فِي بَدَايَةِ الْفَقْرَةِ السَّابِقَةِ، وَرَدَ فِيهَا تَعْبِيرُ ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ﴾: فِعْلَانِ فِي الزَّمَنِ الْحَاضِرِ مُؤَكَّدَانِ بِأَدَاةِ التَّحْقِيقِ «لَقَدْ» لِإِفَادَةِ أَنَّ قَوْلَ «الجاحدين»، بِهَذَا الصَّدَدِ، سَيَظَلُّ مُسْتَمِرًّا!).

وَيَتَنَاوَلُ مَبْحَثُ «الغريب في القرآن» مَسْأَلَةَ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ «الْمُشْكِلَةِ». وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ أَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَجِدُونَ صُعُوبَةً فِي تَحْدِيدِ مَعْنَى

بعض الألفاظ. ولعلّ أشهر مثال هو ما يُروى عن عُمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) لما تساءل عن معنى «أَبَا» ﴿وَفِيكِهِ وَأَبَا﴾. [عبس: 31]، و«الأب»⁽¹⁾ هو «العُشْب». ويُعدّ عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) أشهر من تكلم على «الغريب في القرآن»⁽²⁾، وأثر عنه قوله بأنّ في «القرآن» ألفاظاً أخذت من ألسن أخرى (الحبشيّة، والرُوميّة، والفارسيّة، والتبتيّة). لكنّ أكثر علماء المسلمين (وعلى رأسهم الإمام الشافعي) يؤكّدون أنّ «القرآن» ليس فيه من «الدّخيل» شيء⁽³⁾. ولا شك أنّ ترجيحات القائلين بوجود «المُعرب» في «القرآن» تُصبّ في اتجاه الاعتراض اللّغويّ على الرّغم من ضروب التّخريج التي أتوا بها لتعليل ذلك.

ويُعدّ البريطانيّ ألفونس مينغانا (1878 - 1937) من أوائل المُستشرقين الذين أهتمّوا بتناول تلك المسألة⁽⁴⁾. كما أنّ المُستعرب الأستراليّ آرثر جفري (1892 - 1959) تناول الموضوع في كتابه «المُفردات الدّخيلة في القرآن»⁽⁵⁾ حيث سعى إلى بيان أنّ هناك ألفاظاً في «القرآن» من إحدى عشرة لغة (الحبشيّة، والفارسيّة، والرُوميّة، والهنديّة، والسّريانيّة، والعبرانيّة،

(1) قال ابن المنير في (التيسير العجيب في تفسير الغريب) - مخطوط - البيت رقم: (2262).

والأبّ للأنعام مثل الفاكهة للأدميين على المشابهة

(2) انظر كتاب (غريب القرآن في شعر العرب) وهو سؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس - تحقيق د. محمد عبد الرحيم - منشورات مؤسسة التربية - بيروت.

(3) أنظر: جلال الدين السيوطي، المُهذّب فيما وقع في القرآن من المُعرب، تحقيق التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، المحمدية، ص. 57 - 65.

(4) أنظر:

- Alphonse Mingana, «Syriac Influences On The Style Of The Kur'an», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1927, Volume II, pp. 77-98; Also see A. Mingana, «An Ancient Syriac Translation Of The Kur'an Exhibiting, New Verses And Variants», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1925, Volume IX, pp. 188-235.

(5) أنظر:

- Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938; reedition Brill, Leide, Boston, 2007.

والنَّبْطِيَّة، والقَبْطِيَّة، والتركيَّة، والزُّنْجِيَّة، والبربريَّة). ويُمكن اعتبار عمل
مارتين ر. زاميت المُعنون بـ«دراسة معجميَّة مُقارنة في عربيَّة القرآن»⁽¹⁾ أحد
أهمِّ الأعمال في هذا المجال.

ويُعَدُّ المُسمَّى كريستوف لوكسنبرغ أحد آخر الذين ذهبوا بعيداً في بحث
تلك المسألة في كتابه «التأويل السُّرياني - الآرامي للقرآن: مُساهمة في حلِّ
عَقْد لُغَةِ الْقُرْآن» (2000، 2007)⁽²⁾. ونجد لوكسنبرغ هذا يزعم أنَّ «الغريب»
في نصِّ «القرآن» لا يُفَكُّ لُغْزُهُ إلَّا بإرجاعه إلى التأثير «السُّرياني - الآرامي» في
اللُّسان العربيِّ، وبالتالي فإنَّ معنى كثيرٍ من الألفاظ (والآيات) لا يُمكن - في
ظَنِّه - تأويلُها إلَّا بالرجوع إلى معانيها في «السُّريانيَّة» و«الآراميَّة».

لكنَّ هذه المُحاولة مردودةٌ لثلاثة أسبابٍ أساسية:

أولُها: إنَّها تُغفِل أنَّ «اللُّسان العربيِّ» لسانٌ قائمٌ بنفسه وأنَّه تمَّ به القولُ
شِعْراً حتَّى قبل نُزول «القرآن».

وثانيها: إنَّ انتماء «العربيَّة»، مع «السُّريانيَّة» و«الآراميَّة»، إلى نفس
المجموعة اللُّغويَّة لا يُجيز القول بأنَّها هي الآخذة عنهما إلَّا بدليلٍ يبيِّن وقاطع،
وإلَّا فإنَّ كونها جميعاً لُغاتٍ تشترك في أصل واحد هو السَّبب في وجود ألفاظ
مُتشابهة بينها.

وثالثها: أنَّ دلالة الألفاظ ليست ثابتةٌ حتَّى تقبل أن تُزوَّل بإرجاعها فقط إلى
أصولها البعيدة. وفضلاً عن هذا، فإنَّ التأويل «السُّرياني - الآرامي»، كما ذهب
إليه لوكسنبرغ، يقود إلى مُفارقة كُبرى يكون فيها أصحابُ «اللُّسان العربيِّ» قد

(1) أنظر:

- Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study in Qur'anic Arabic*, Brill, Leiden
Boston, 2002.

(2) أنظر:

- Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000; *The Syro-Aramaic Reading of
The Koran: A Contribution to decoding of the language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, 2007.

أَسْتَعْمَلُوا لُغَةً وَهُمْ عَاجِزُونَ عَنْ فَهْمِهَا وَالتَّفَاهُماً بِهَا لَجْهَلُهُمْ بِكَوْنِهَا لَا تُفْهَمُ إِلَّا فِي تَبْعِيَّتِهَا لِللُّغَتَيْنِ «السُّرْيَانِيَّةِ» وَ«الْأَرَامِيَّةِ»! ولهذا، فإنَّ بعض الباحثين الأوروبيين لم يتردّدوا عن تأكيد أنّ تلك المُحاوَلَة تفتقد ما يَكْفِي من الأدلّة⁽¹⁾، بل إنّها مجرد مُبالغة⁽²⁾، وتبقى - رغم نتائجها الجُزئية - مشكوكاً فيها⁽³⁾.

ولقد قام البحّاثَة علي فهمي خشيم - رحمه الله - بتناول تلك المسألة في كتابه «هل في القرآن أعجمي: نظرة جديدة إلى موضوع قديم»⁽⁴⁾، حيث فحص كلَّ الألفاظ (أكثر من ثمانين) التي أُعْتِيدَ أن يُقالَ بأنّها «دخيلة» في لسان العرب، ثُمَّ أنتهى إلى تأكيد أنّها لا تَخْرُجُ عن نسق «اللسان العربي» بصفته أحد ألسن «المجموعة العروبيّة» (التي تُسمّى، عادةً، بـ«السّاميّة»). ولذا، فإنَّ كلَّ لفظ في «القرآن» لا يَصَحُّ إطلاقاً أن يُقالَ عنه إنّهُ «دخيل» ما دام عربياً في صيغته الصّرفيّة وله أصلٌ بعيد، بالخصوص، في «الأكاديّة» و«المصريّة القديمة» اللّتين تُعدّان من أقدم الألسن في «المجموعة العروبيّة».

يَنبغي، إذّا، تأكيدُ أنّ الغرض من هذا الاعتراض لا يَمَثُلُ فقط في التّشكيك في عُرُوبَة لُغَة «القرآن»، بل يَرْمِي إلى إثبات أنّها لُغَة تَدِين بالكثير للُّغات الأخرى: كأنّ العرب ليس من حقّهم أن يَتَفَرّدوا بشيءٍ يَخْصُّهم حتّى في لغتهم! ولا يَصْعبُ أن يُتَبَيَّنَ أنّ أصحاب هذا الاعتراض يشتركون مع الذين

(1) أنظر:

- R. Hoyland, «New Documentary Texts And The Early Islamic State», Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies, 2006, Volume 69, No. 3, pp. 410-411. Quoted in: M. S. M. Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zuman, *From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins Of The Qur'an* (<http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/vowel.html>).

(2) أنظر:

- Jacqueline Chabbi, *le Coran décrypté: figures bibliques an Arabie*, éd. Fayard, 2008, p. 35.

(3) أنظر:

- Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran, Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, éd. Cérès/Edif/Le Fennec, 2005, p. 40.

- (4) أنظر: علي فهمي خشيم، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط 1، 1997.

أستكثروا على الله تعالى أن يبعث في «الأميين» نبياً رسولاً منهم! وحتى لو صدّقناهم في وجود بعض الألفاظ «الدخيلة» في لغة «القرآن»، فلن يكون هذا مَظَعَناً في أصالتها بما هي لغة. ذلك بأنّ كلّ الألسن فيها عشرات أو مئات الألفاظ «الدخيلة» (هل يصحّ، مثلاً، التشكيك في أصالة «الفارسية» أو «الإسبانية» لكونهما لسانين يتضمّنان مئات الألفاظ العربية؟).

وبالتالي، فإنّ ما يُثبِت الإعجاز اللغويّ في «القرآن» إنّما هو «النّظم الفريد» الذي لم يُستعمل فيه من «لغات العرب» كلّها سوى أقلّ نسبة (5%) من «لسان العرب» لابن منظور⁽¹⁾، و15% من «تاج العروس» للزبيدي⁽²⁾، بل إنّ الإعجاز ثابت أيضاً في كون «لغة القرآن» هي التي فرضت نفسها بعد ذلك بصفاتها تُمثّل «اللسان المُبين» (أو «العربية الفُصحى»)، حيث إنّ ثلاثة أرباع «لغات العرب» ستُمتّات منذ أن صارت «لغة القرآن» - ألفاظاً وتراكيب - مُهيمنة على الاستعمال⁽³⁾.

ولأنّ «لغة القرآن» قد أصبحت «المعيار الأمثل» للاستعمال القويم والمُبين للعربية، فإنّ من يذهب به الظنّ إلى وجود أخطاء في «القرآن» لا يدلّ إلّا على جهله أو سوء فهمه. ولعلّه يكفي، هنا، أن يُشار إلى أنّ المُستعرب الفرنسي جاك بيرك لمّا تفحص ما بدا سُذُوذاً لـ «تيودور نولدكه» لم يجد بُدّاً من تأكيد أنّ الأمر إنّما يتعلّق بضروب من «التقرُّد النحويّ» في «القرآن»⁽⁴⁾. فأنّي، بعدُ، يتّصرف «الجاحدون»؟!

(1) أنظر:

- Jacques Berque, *Le Coran : essai de traduction*, éd. Albin Michel-Sindbad, Paris, 2ème éd, 1994, p. 736, note 1.

(2) أنظر: عبد الصبور شاهين وعلي حلمي موسى، دراسة إحصائية لجذور مفردات تاج العروس باستخدام الكمبيوتر، مذكور في: عبد الصبور شاهين، في العربية والقرآن، مكتبة الشباب، ط 1، 1998، ص. 86.

(3) أنظر: عبد الجليل الكور، ملحمة انتفاض اللسان العربي. لسان العرب القليل، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، 2013، ص. 41 - 46.

(4) أنظر:

- Jacques Berque, *Le Coran : essai de traduction*, op. cit, p. 741.

لا غَرَوَ أَنَّ «الجاحدين» سينصرفون عن «الفضحي» - التي طالما وصَّموها بـ«المُعقدة» و«الميتة» - نحو «الفسحي» التي يُسمونها «العربية المبسطة»، حيث تجدهم لا يفهمون «التبسيط» إلا بمعنى «الاختزال» و«التفكيك»، مما يجعلنا أمام «عربية فسحي» كلغة ظاهرها أنها عربية وباطنها أنها تهريبٌ مُلتوٍ لما لُقِّتُهُ ألسنتهم من الألسن الأجنبية ولما يحسبونه امتيازاً فيها حُرِّمت منه «العربية» بما يُوجب، في ظنهم، إكراهها على حمله. ولهذا، فإن «الفسحي» ليست سوى «العربية الفصحى» وقد «أُفسحت» (بل «فُسِّحت») لتشمل كل أصناف «الإلحان» و«الاعوجاج» التي تأتي نتيجة لإعمال آليات الإفساد في نسق «اللسان العربي» باسم «التطوير» و«التحديث». والحال أن من كان مُتَعَثِّراً في إجادة «اللسان المبين» كما سُوِّي في «الذِّكْر الحَكِيم» لا خيار أمامه إلا مثل تلك «الفسحي» في ركاكتها وهُجَّتِها المفصوحَتين.

ومن هنا، فإن مَنْ يَعْتَرِضُ على خُصوصية «اللسان العربي» بصفته اللسان الذي أنزل به الوحي الخاتم تَرَاهُ يَهيمُ مُرَدِّداً تُهمةَ تقديس هذا اللسان بما هو كذلك. وإنَّ مَثَل هذا المُعْتَرِض لِكَمَثَل مَنْ يَعْتَرِضُ على عناية المؤمنين بالكعبة أو الحَرَم النبوي أو بيت المقدس فقط لأنها مَبْنِيَّة من أحجار وطين، بل كَمَنْ يَعْتَرِضُ على حرمة الجسد البشري فقط لأنَّ هناك عاهرات لا يُضيرُهُنَّ العبث بأجسادهنَّ!

ومن كان ذاك حاله، فهو أَمْرُوهُ يَغيبُ عنه أنَّ «لُغة القرآن» لا تمتاز عن غيرها بما هي أصواتٌ وحُرُوف، وإنَّما تمتاز لأنها تَأَلِيفٌ كلاميٌّ أريد له أن يحمل جِماعَ «المُرَاد الإلهي» بما لا يَسْتَطِيعُهُ أيُّ ناطقٍ أو كاتبٍ من البشر. فالعبرة، إذًا، بمُلاَبَسَةِ إرادة الله للكلام المُؤَلَّف باللسان العربي، وليست إطلاقاً باللسان عينه الذي كان من مُستعمليه - ولا يزال بينهم - مَنْ لا يَسْتَكَفُّ عن تَعْهيره بما لا يَفْتَرِقُ في شيء عن تَعْهير البَغايا لأجسادهنَّ!

ويبقى، فيما وراء ذلك، أنَّ «لُغة القرآن» هي الشاهد الأمثل على «اللسان

المُبين» الذي هو «العربية الفصحى» نفسها. وإنْ ثُبوت صلة «القرآن الكريم» بـ«العربية الفصحى» لِيَجْعَلُهَا مَطْلَباً لِكُلِّ مُسْلِمٍ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي كَانَ وَلَا يَزَالُ يُحَرِّكُ هِمَمَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِ الْعَرَبِ لَتَعْلَمَ هَذَا اللِّسَانُ وَإِجَادَةُ اسْتِعْمَالِهِ. ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [مُحَمَّد: 38].

4 - الاعتراض التاريخي

يُرْتَّز، فِي هَذَا الِاعْتِرَاضِ، عَلَى الطَّرُقِ الْمُوصِلَةِ إِلَى تَحْدِيدِ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي دُوِّنَ بِهَا «الْقُرْآنُ». وَيُفَضَّلُ «الْجَاهِدُونَ»، بِهَذَا الصَّدَدِ، أَنْ يُثِيرُوا ثَلَاثَ سُبُهَاتٍ مُتْرَابطةٍ:

الأولى: حول حقيقة كون رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أُمِيًّا لَا يَقْرَأُ وَلَا يَكْتُبُ.

والثانية: حول الفروق والاختلافات بين المصاحف قبل فَرَضِ «المصحف المُوَحَّد» فِي خِلافةِ عِثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

والثالثة: حول علاقة «القرآن» بنصوص أهل الكتاب (اليهود والنصارى).

وَالْحَالُ أَنَّ الشُّبُهَةَ الْأُولَى لَا تَسْتَقِيمُ، لِأَنَّ نَفْيَ أُمِّيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ لَا يُطْلَبُ إِلَّا مِنْ أَجْلِ غَرَضٍ (لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ كَانَ قَارِئًا وَكَاتِبًا، لَكَانَ إِذَا فِي ظَنِّ «الْجَاهِدِينَ» قَدْ تَعَلَّمَ أَوْ عَلَّمَ «الْقُرْآنَ» مِنْ بَشَرٍ غَيْرِهِ!)، وَلِأَنَّ إِثْبَاتَ كَوْنِهِ قَارِئًا وَكَاتِبًا لَا يَنْفِي عَنْهُ إِطْلَاقًا تَلْقَى «الْوَحْيَ» بِصِفَتِهِ نَبِيًّا وَرَسُولًا (سَبَقَهُ «أَنْبِيَاءُ» وَ«رُسُلٌ» مِمَّنْ كَانُوا يَعْرِفُونَ الْقِرَاءَةَ وَالكِتَابَةَ!) فِي حِينَ أَنَّ الشُّبُهَةَ الثَّانِيَةَ لَا وَجْهَ لَهَا، لِأَنَّ «الْقُرْآنَ» نُقِلَ أَسَاسًا بِالتَّوَاتُرِ قِرَاءَةً مِنَ الصُّدُورِ، وَلِأَنَّ الْاِخْتِلَافَ بَيْنَ «الْمَقْرُوءِ» وَ«الْمَكْتُوبِ» لَا يَتَعَدَّى أَلْفَاظًا مَعْدُودَاتٍ تَبْقَى مُقَيَّدَةً تَرْكِيبِيًّا وَدَلَالِيًّا عَلَى نَحْوِ يَسْتَبْعِدُ الْخَطَأَ فِيهَا بِالشَّكْلِ الَّذِي يَتَوَهَّمُهُ «الْمُبْطِلُونَ». وَأَمَّا الشُّبُهَةُ الثَّلَاثَةُ، فَ«الْقُرْآنُ» يَتَحَدَّدُ أَصْلًا بِمَا هُوَ كِتَابٌ ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: 03]؛ [النساء: 47]؛ [المائدة: 46 و48]؛ لَكِنَّهُ فِي الْوَقْتِ نَفْسُهُ «مُهَيِّمٌ عَلَى مَا بَيْنَ يَدَيْهِ». وَلِذَا، فَاعْتِمَادُ التَّشَابُهَاتِ الْمَوْجُودَةِ بَيْنَ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ مِنْ «الْقُرْآنِ» وَغَيْرِهِ مِنْ

الكتب لا يُفسَّر كما لو كان «مُقتَبَساً» من كتب اليهود والنصارى، وإنما علَّته الحقيقة أن «القرآن» وتلك الكتب الأخرى من مشكاة واحدة.

إنَّ كونَ «القرآن» له تاريخ أمرٌ مُسلَّم به بين علماء المسلمين أنفسهم. ذلك بأنَّه كتابٌ نُزِّل «مُنْجَماً» على امتداد ثلاث وعشرين سنة. لكنَّ «الجاحدين» لا يهتمون بتاريخ «القرآن» إلاَّ لأنَّه وسيلتهم في إثبات أنَّه «نتاجُ تاريخ بشريٍّ خاصٍّ»، نتاجٌ مُحدَّدٌ اجتماعياً وثقافياً؛ ممَّا يقتضي - في نظرهم - أنَّه ليس كتاباً «مُعْجَزاً» كما يعتقد المسلمون. ولهذا تراهُم يعملون، في بحثهم عن «تاريخية القرآن»، على إعادة ترتيب آياته وسوره بحسب «أسباب النزول» ووفق قراءة مَبْحَثِيَّة تستهدف تعيين آثار «التاريخ» في تلوينات «النص» (كما أنزلق إليه محمد عابد الجابري في كتابه الأخير حاذياً حذو كلِّ من تيودور نولدكه⁽¹⁾ ورجيس بلاشير⁽²⁾).

وفي جميع الأحوال، يجب ألاَّ يخفى أنَّ أصحاب الاعتراض التاريخي يَعتقدون عن أنَّ مُبتغاهُم إنما يَطْلُبونه باسم «التاريخ» الذي لا يَصِحُّ أن يُعدَّ مُتعالياً بما هو «تاريخ». ومن ثَمَّ، فإنَّ حرصهم على إبراز «تاريخية القرآن» إنما يأتي لإنكار تعاليه (بما هو وحي إلهي) ونسيان «تاريخية عملهم الخاص» الذي لا يقبل أن يُعلَّل - بما هو «تأريخ» - إلاَّ بالنسبة إلى شروط «التاريخ» نفسه. فكيف يَجُوز إنكار تعالي «القرآن» على أساس «التاريخ» الذي لا يكون مُتعالياً إلاَّ بما هو «أسطورة» خارقة أو بصفته، بالأحرى، «مُعْجَزة» مُفارقة؟!

5 - الاعتراض الدلالي - الأسلوبي

في هذا المستوى، يُنظر إلى نصِّ «القرآن» كما لو كان مُجرَّد «نصٍّ أدبيٍّ»

(1) أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، (بإشراف فريدرش شفالي، 1909)، ترجمة جورج

تامر، منشورات الجمل، 2008.

(2) أنظر:

- Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2^e éd., 1959; réimp. 1991.

بحيث يجب أن يُدرَس القول فيه بما هو «إنشاء» يَبْنِي الدَّلَالَةَ بلاغياً وأسلوبياً. غير أن الغرض من هذا الاعتراض يَتِمَثَّل في إثبات أن القول في «القرآن» قولٌ إنشائي لا خَبَر فيه ولا حُكْم، أي أنه لا يُحِيل إلى وقائع خارجية ولا يَسْتَلْزِم مُقتضيات عَمَلِيَّة. إنه، إذاً، اعتراضٌ مُغرَضٌ بامتياز، لأنه يَتَوَخَّى تعطيل «الوحي القرآني» بجعله نصّاً «فنياً» لا يُحِيل إلّا إلى نفسه!

إن الذين يُريدون تأكيد «أدبيّة» النصّ القرآني - باعتباره «حَكْياً قَصَصياً ذا بنية أسطوريّة»، أي تاليفاً إنشائياً لا يُحِيل إلى «الواقع» إلّا تخيلاً وتمثيلاً (كما ظلَّ يَزْعُمُه محمد أركون⁽¹⁾)، وكما واصله نصر حامد أبو زيد⁽²⁾ - يَغْفُلون عن حقيقة أن إرادة «تأنيس القرآن» (بجعله إنتاجاً إنسانياً محضاً) تُؤوِّل لديهم إلى إرادة لـ «تَدْنِيسِه» كما لو كان مجرد شكلٍ من أشكال «التعالّي» عن طريق مُمكنات «البناء اللُّغوي» في علاقته الضرورية بالمُحدّدات الاجتماعيّة للإنتاج الأدبي والفني. والحال أن «سِحْر القرآن» لا يقبل أن يُختزل فيما يأتِيه الإنسان من «الرأي» سواء أكان من أفانين «الشَّعر» (هياماً في وِديان «التَّخيل») أم من ضُروب «النثر» (استقصاءً بيانياً لموارد «التَّمثيل»)، لأنه سِحْرٌ بيانيّ يَتحدّد أساساً بما هو «آيات» من «الوحي» نُزِّلَتْ تنزيلاً، أي أنه «خطابٌ إلهيٌّ» لا بَسَ نَظْمُه لَعْنَةُ البَشَر فَفَقَلْها إلى مُستوى «الدُّكر» إحياءً وثناءً.

وإن الغفلة عن حقيقة «القرآن» - بما هو «تَنَزُّل الوحي» فيما وراء مُمكنات «الرأي» - هي وحدها التي يُمكنها أن تُبرِّر إرادة «تأديب القرآن» بالنظر إليه فقط قياساً على «أدبيّة الشَّعر».

(1) أنظر:

- Mohammed Arkoun, *la pensée arabe*, éd. PUF, [1975], 2008; id, *lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982.

- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، 2001.

(2) أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 5، 2000؛ وأيضاً للمؤلف نفسه: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 4، 2000.

ومن المؤسف أن الباحثين في «البيان القرآني» لا يكادون يلتفتون إلى أنه يمثل، في الواقع، انقلاباً على «الشعر» بصفته «أبا الأنواع الأدبية»؛ مما يجعل «القرآن» بمثابة «تنسيب» للعمل الشعري في وقوعه تحت «غواية اللغة» تخيلاً وتمثيلاً، وبالتالي فهو السبيل إلى «تحرير» القول الأدبي عموماً من خلال رفعه إلى مقام يصير فيه «العمل الصالح» السبيل إلى «تصديق» خوالج الوجدان قولاً ذا كراً وليس شعراً تائهاً!

ومن ثم، فإن كون «القرآن» نصّاً ذا بنية خطائية تشتغل «ذكراً» هو ما يجعل البناء الأسلوبي للدلالة فيه يتحقق بياناً حجاجياً. وهذا ما أخذ يشتغل به بعض الباحثين كما نجده مثلاً عند عبد الله صولة (الحجاج في القرآن: من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، 2001، 2007) ونفيد كرمانى (بلاغة النور: جماليات النص القرآني، منشورات الجمل، 2008) وعلي الشبعان (الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: في نماذج مُمثلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010). وإن مثل هذا الاشتغال - الذي كان الباقلاني (403هـ/1013م)، والجرجاني (470هـ/1078م) رائدين فيه - لهُوَ المِحْكُ الأمثل لاستجلاء المزيد من جوانب الإعجاز في «القرآن» بما هو «حُجَّةُ اللَّهِ البالغة» بين أيدي العالمين، «حُجَّةُ اللَّهِ» التي تُؤَخَذُ بِعِلْمٍ ولا يَزِيغُ عنها إلّا من أضلّه الله على علم.

6 - الاعتراض العلمي

يَتَّخِذُ هذا الاعتراض وَجْهَيْنِ:

أولهما: يَتمثل في القول بأن كون «القرآن» نصّاً مَصْنُوعاً في «اللغة الطبيعية» يجعله «مُتَشَابِهاً» و«مُلْتَبِساً» بما يكفي لتأكيد أنه «حَمَلٌ أَوْجِهٌ» تقبل أن تُؤَوَّلَ إلى ما لا نهاية، وهو وضع يقف به دون «اللغة الاصطناعية» في اتّساقها الصوريّ واحتنانها الدلالي وإفادتها القطعية.

وثانيهما: يذهب أصحابه إلى أن تكون «القرآن» في القرن السابع الميلاديّ

ضمن مجتمع بدويّ بعيد عن مراكز «الحضارة» يُوجب استبعاد أيّ قرابة بينه وبين «العلم» الذي يُعدّ بناءً منهجيّاً ومعرفيّاً تمّ، بالأساس، في إطار العصر الحديث بالمجتمعات الغربية.

ويبدو أنّ الاعتراض العلميّ، بوجهيه ذَيْنك، يَصُبّ في اتّجاه نفي إعجاز «القرآن» خصوصاً كما يتجلّى فيما يُسمّى «الإعجاز العلميّ في القرآن». وما ينبغي تبيّنه، بهذا الصّدّد، هو أنّ وُرود «القرآن» نصّاً مَصُوغاً في «اللغة الطّبيعيّة» لا يتنقّص من قدره شيئاً إلّا في نظر الذين لم يَفْقُوهوا بعدُ على الحقيقة المُتعلّقة، من جهة، بحدود الأنساق الصّوريّة و، من جهة أُخرى، بأهميّة الخطاب الطّبيعيّ الذي لا يَقلُّ منطقيّةً ولا معقوليّةً عن الخطاب العلميّ نفسه؛ بل إنّ هذا الأخير ليس سوى «نُزوع إلى التجريد»، نُزوع لا يَنفكُ أبداً عن مُلابسة الاشتغال المُجازيّ والاستعاريّ الذي يَأْتيه الإنسان عموماً من خلال استعمال «اللغة» على نحو بلاغيّ وحجّاجيّ.

ولذلك، فإنّ «القرآن» لا يُعترض عليه لمجرد أنّه خطابٌ بيانيّ، ولا بما هو بلاغٌ يتضمّن «إشارات غيبيّة» تتعلّق بما يُظهِرُ عليه ربُّ العالمين عباده من كريم فضله وواسع علمه. وإذا ثَبَتَ هذا، فإنّه يصيرُ أجدر بالمُسلمين أن يَهْتَمُّوا بتبيين تلك «الإشارات» بما يَزِيدُهم أطمئناناً في إيمانهم ويقوّي تعبّدَهم لربّهم بالتفكّر في آياتِ الله المُتجلّيّة في الآفاق وفي أنفسهم. ومن البَيّن أنّ من يعترض على ذلك «باسم العلم» إنّما يفعل بناءً على تصوّر لا يَمُتُّ بصلّةٍ إلى واقع المُمارسة العمليّة التي تُؤكّد أنّ للعلم من الاستعمالات بقدر ما للإنسان من حاجات تظلّ تتجاوز فكره وفعله.

7 - الوحي الخاتم والتّحدّي الّآتم

إذا تبيّن أنّ ما يُعده «الجاحدون» اعتراضاتٍ على إعجاز «القرآن» ليس سوى شُبّهات لا يَستمسك بها إلّا الذين يَتَغَوَّنُها عَوْجاً، فإنّه يتأكّد أنّ الأمر في

نَصَّ «الْقُرْآن» إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْوَحْيِ الْخَاتَمِ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ إِلَى عِبَادِهِ وَالَّذِي جَعَلَهُ هُدًى لِمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ.

وحتى لو صدّقنا «المُبْطِلين» فيما يذهبون إليه، فإنّ «الْقُرْآن» لا يُمثّل فقط أحد «النصوص الكبرى»، بل يصير أعظم نصّ وضع بين يدي الإنس والجنّ منذ أربعة عشر قرناً. أليس هو كتاب المسلمين الذين يُمثّلون الآن ملياراً ونصف مليار من الناس؟! أليس هو الكتاب الذي يحمله آلاف الناس في صُدُورهم ويَتْلُوهُ الملايين في صلواتهم الخمس كلّ يومٍ ويختمونه، على الأقلّ، مرّة واحدة في السّنة قراءة و/أو سماعاً؟! أليس هو الكتاب الذي لا يئلى من كثرة التّلاوة والذي لا يستغند الفكرُ معانيه والذي لا تنقضي عجايبه مدى الدّهر؟! فأيّ كتاب ذاك الذي يُضاهيه في كلّ هذا؟!

ولأنّ «الْقُرْآن» وحيّ الله الخاتم، فإنّ التّحدّي الّاتمّ في مُواجهته يتعيّن في أنّ كلّ إنسانٍ صادقٍ في طلبه للحقّ يُمكنه أن يذهب في رحلةٍ لتعرّف نصّ «الْقُرْآن» كما هو في «المُصحف الشريف». وإذا أَسْتَطَاع أن يضع عن نفسه كبرياءها ويُجرّدها من عنادها فيتواضع لسماع نداء «الحقّ»، فلنّ يُنهي رحلته إلّا وهو مُهتدٍ قد عَرَفَ - بإذن ربّه - سبيله إلى الحياة الطّيبة عاجلاً وآجلاً. ولعلّ خير مثال على هذا ما حصل للرّياضيّاتِي الكنديّ غاري ميلر الذي أراد أن يكشف عن الأخطاء العلميّة والتّاريخيّة في «الْقُرْآن» فإذا به يتّهي إلى تأليف كتابه «الْقُرْآن المُذهل»⁽¹⁾ حيث أقرّ بأنّه كتاب الله المُعجز. فالْقُرْآن هو الكتاب الوحيد الذي يتضمّن خطاباً يتحدّى مُتلقيّه بأن يأتي بمثله إن أَسْتَطَاع، بل يُعلن أنّه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

ومن أجل ذلك كلّهُ، فإنّ الذين يَسْتَخَفُّونَ بـ«القول الثّقل» في الْقُرْآن

(1) أنظر :

- Gary Miller, *The Amazing Qur'an*, Abul-Qasim Publishing House, 1992.

الكريم لا يَدُلُّون - في الواقع - على أكثر من خِفة عُقُولِهِمْ وَضَحَالَةِ عِلْمِهِمْ⁽¹⁾.
 إذْ شَأْنُهُمْ هُوَ الْجُحُودُ تَشْكِيكًا وَتَكْذِيبًا، وليس البحث عن «الحق» حتَّى لو كان
 ضِدَّ ما تَهْوَاهُ الأنفُسُ أو تتواطأ عليه عوائِدُ النَّاسِ. والحالُ أنَّ إعْجَازَ «الْقُرْآنِ»
 يَثْبُتُ يَقِينًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مَنْ يَصْدُقُ فِي طَلَبِ «الحق». وأمَّا الَّذِينَ مَرَدُّوا عَلَى
 الْكُفْرِ جُحُودًا وَإِلْهَادًا، فَلَنْ يُصَدِّقُوا إِلَّا أَنْ يُقْضَى الْأَمْرُ فَيَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ: ﴿وَلَوْ
 نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا أَلَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ۖ وَقَالُوا
 لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ [الأنعام: 7 - 8].

(1) أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل. بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، الفصل الخامس: «القول الثقيل والترجمة التأصيلية»، ص. 191 - 208.

- 11 -

من آيات «الإعجاز» في فاتحة «القرآن»

الفاتحة :

- (1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.
- (2) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛
- (3) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ،
- (4) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ؛
- (5) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛
- (6) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ،
- (7) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.

1 - مقدمة

الذين يؤمنون بالله، رب العالمين، يؤمنون بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] في ذاته وصفاته وأفعاله. ولأنَّ «القرآن» لديهم كلامُ الله المُنزَّل على نبيه محمد ﷺ، فإنهم يؤمنون بإعجازه الذي يجدونه بالتدبر في كل آية من آياته فيزدادون إيماناً وأطمئناناً. وأما الذين يُنكرون «وجود الله» تعاقلاً أو تعالماً، فشأنهم أن يكذبوا «القرآن» نفسه ويستخفوا به وبكل مؤمن من حيث هو

كذلك (لظنهم السخيف بأن اعتبار «اللغة» نتاجاً بشرياً محضاً يترتب عليه أن كل ما يُلابسها لا يمكن أن يكون مُتعالياً؛ لكنهم يتسوّن أن الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - لا يتم إلا بما هو باري كل شيء ومُنطق كل ناطق إنعاماً وأنبلاء!).

وبما أن مُكذّبي «القرآن» لا يستطيعون أن يأتوا بآية من آياته، فإنك تراهم يطلبون بأيّ ثمنٍ ما يدارون به عجزهم الثابت ويُعطّي على جهلهم المفضوح! وزيادةً في بيان مدى عجزهم عن الاستجابة للتحدي، سيُنظر هنا في فاتحة «القرآن» بصفتها «أمّ الكتاب» التي اشتملت على بيناتٍ من الهدى وآياتٍ من «الذّكر الحكيم»⁽¹⁾.

وكلٌ من لم يتيّن شيئاً من ذلك، فإنما هو أحدُ اثنين: إمّا جاهلٌ بأصول البيان في «اللّسان العربي»، وإمّا جاحدٌ لن يُصدّق إلا أن يأتيه العذاب. ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [الفصص: 56].

2 - «اللّهُ» وباسمه فقط!

الراجع أن عبارة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ آيةٌ من «الفاتحة»، بخلاف باقي السُور التي يُستحبُّ بدءُ التلاوة بها بعد الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم. وعبارة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هي التي اختزلت في اسم «البسملة». و«الآية» عموماً ليست مجرد «علامة»، وإنما هي «علامةٌ بيّنة» تُخاطب جماعَ كينونة الإنسان بما هو رُوحٌ تسمع وتُبصر وتُحسّ لعلها تتفكّر فتذكّر وتعتبر. ف«الآية» قَبْسٌ حَيٌّ من «المَثَل الأعلى» الذي هو نُورُ السّماوات والأرض.

(1) اعتمد، بالأساس، على المصادر التالية:

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن.

- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1؛

- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 1؛

- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل

في وجوه التأويل، ج 1؛

- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التنوير والتحرير، ج 1.

2.1 - المؤلف أن تَكْتَبَ «بِسْمِ» بالتسهيل بدلاً من «بِأَسْمِ» (حيث إن «بِ» دالة، بالأساس، على معنى «الإلصاق» استعانةً أو توسلاً و«أَسْمِ» عَلَّمَ على ما/ مِنْ «يَسْمُو» أو «يَسْمُو»). والحق أن كتابة «بِأَسْمِ» معيارياً تَفْرِضُ نَفْسَهَا حَالِيّاً على الأقل لتيسير التعلّم والتعليم؛

2.2 - «اللَّهُ» عَلَّمَ على «الذات التي لها كل صفات الكمال» فَ«تَوَلَّه» (بمعنى «تَعَبَّدَ») أو «تَوَلَّه» (بمعنى «تَحَيَّرَ»). و«اللَّهُ» أَسْمٌ مُفْرَدٌ لَا يُتَنَّى وَلَا يُجْمَعُ، بخلاف أَسْمِ «إِلَه» الذي يُتَنَّى على «إِلَهَانٍ» وَيُجْمَعُ على «إِلَهَةٍ» («أَلِلَهَةُ» مثل «أَيَّة» من «إناء» أو «أَعْمِدَة» من «عِمَاد» أو «أَنْظَمَة» من «نِظَام» أو «أَوْعِيَة» من «وِعَاء»؛

2.3 - قول «بِأَسْمِ اللَّهِ» مُتَعَلِّقٌ بِمُضْمَرٍ أو مَحذُوفٍ يُمكنُ تقديرُهُ على سبعة أوجه: «[أَبْدَأُ بِأَسْمِ اللَّهِ»، «[أَبْدَأُ بِأَسْمِ اللَّهِ»، «بِأَسْمِ اللَّهِ [أَبْدَأُ أو أَقْرَأُ]»، «[أَلَا بَتْدَاءُ بِأَسْمِ اللَّهِ»، «بِأَسْمِ اللَّهِ [أَلَا بَتْدَاءُ]»، «[أَبْتَدَائِي بِأَسْمِ اللَّهِ»، «بِأَسْمِ اللَّهِ [أَبْتَدَائِي]». وقد يُرى أن تقديم «المُضْمَر» أولى من تأخيرهِ، لكنّ التأخير هو الأجدر لأنّه لو كان الأول، لوجب إظهاره مُقَدِّماً. وبما أن «بِ» تعلّقت بِمُضْمَرٍ تُرك للسّامع أو المُتلقّي تقديرُهُ، فإنّ من قَدَره مُقَدِّماً يكون قد أنتقل من إدراكِ فِعْلِهِ إلى إدراكِ وُجوبِ أَلَا سَتَعَانَة بِاللّهِ تعالى؛ في حين أن من قَدَره مُؤَخَّراً يكون قد أنتقل من رُؤيةِ وُجوبِ أَلَا سَتَعَانَة بِاللّهِ على كل فعلٍ يَأْتِيهِ أو حالٍ يُلِيَمُ به. كما أنّه قد يُخْتَلَفُ في هل «الفعل» أم «الاسم» أولى بأن يكون ذلك «المُضْمَر». ويبدو أن تأخير «الفعل» أولى كما يَدُلُّ عليه وُروده في الآية الخامسة من «الفاتحة» نفسها ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.، فضلاً عن أن إيرادَه قبل «البِسْملة» يجعلُهُ منسوباً إلى ذاتِ القائل كأنّها هي الفاعلة من تلقاء نفسها، وهو ما يتنافى مع إيراد «البِسْملة» أولاً. ولعلّ الأقرب إلى الصّواب أن يُقال إنَّ «المُضْمَر» المَعْنِيّ إنّما هو فعلُ أمرٍ «أَبْدَأُ» الذي يُعَلِّمُ اللَّهُ به عباده أن ذكّر أو أَسْتَحْضَرَ أَسْمَهُ تعالى أولى من غيره. والشّاهد على ذلك في بداية سورة «العَلَق»: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 01]. وبما أن المُرادَ يَتِمَثَلُ في الدّلالة على البدء «بِأَسْمِ اللَّهِ»، فقد وَجِبَ إضمارُ فعل الأمر قَبْلَهَا؛

4.2 - بادئ الرأي يظهر له أن «بِاسْمِ اللَّهِ» فيها فقط معنى ما يجب أن يُبدَأَ به كُلُّ فعل. وإلا، فإنَّ عبارة «أَبْدَأُ مُسْتَعِيناً بِاسْمِ اللَّهِ» ليست سوى تَجَلٍّ لعبارة وُسطى «بِاسْمِ اللَّهِ يُعَلَّلُ كُلُّ شَيْءٍ»، وهي عبارة تُقْبَلُ أن تُردَّ إلى أُخرى أَصْلِيَّةٍ مُفَادُهَا «لا شيء يكون إلَّا بِاسْمِ اللَّهِ» و، من ثَمَّ، «إِبْدَأُ دَائِماً بِاسْمِ اللَّهِ!». ولأنَّ «بِ» تُفِيدُ مَعَانِي مُتَعَدِّدَةً (الإِستعانة، الإِلصاق/ المُصاحبة، السَّبَبِيَّة، التَّعْدِيَّة)، فإنَّ نَقْلَ تركيب «بِاسْمِ اللَّهِ» (لفظان فقط!) بكلِّ حُمُولته الدَّلَالِيَّةِ إلى أيِّ لسان آخر يبدو مِحنةً حَقِيقِيَّةً: إنَّه بلاءٌ شَدِيدٌ لمن يُقَدِّمُ على النِّقْلِ، وأَمْتَحَانٌ جَادٌّ لِلْقُدْرَاتِ التَّبْلِغِيَّةِ والتَّذْلِيلِيَّةِ في لسانه الخاصِّ!

5.2 - ﴿الرَّحْمَنُ﴾ تُكْتَبُ تَسْهِلاً بِدُونِ «ألف المدّ» («لـ»)، وإنَّ كَانَتْ كِتَابَتُهَا بِهِ تُظْهِرُ أَنَّهَا «صِفَةٌ مُبَالِغَةٌ» على وزن «فَعْلَانٌ» (عَظْشَان، جَوْعَان، حَيْرَان). و«الرَّحْمَانُ» هو «الَّذِي وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ فَكَانَ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ». أو هو «المُتَفَضِّلُ على الخَلَائِقِ بِجَلَالِ النَّعْمِ وَعَظَائِمِهَا». وأَسْمُ «الرَّحْمَانِ» مُفْرَدٌ خَاصٌّ بِاللَّهِ تَعَالَى بِصِفَتِهِ الَّتِي يَشْمَلُ بِرَحْمَتِهِ وَفَضْلِهِ كُلَّ المَخْلُوقَاتِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛

6.2 - ﴿الرَّحِيمُ﴾ صِفَةٌ مُبَالِغَةٌ تَدُلُّ على «الشَّدِيدِ الرَّحْمَةِ الَّذِي يُؤَثِّرُ بِرَحْمَتِهِ الخَاصَّةِ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ والصَّالِحِينَ فِي الآخِرَةِ بِالْأَخْصِ» أو «المُتَفَضِّلُ على بَعْضِ خَلْقِهِ بِدَقِيقِ النِّعَمِ وَلَطِيفِ الْإِفْضَالِ»؛

7.2 - «الرَّحْمَانُ» و«الرَّحِيمُ» غَيْرُ صِفَةِ «الرَّاحِمِ» لِأَنَّهُمَا صِفَتَا مُبَالِغَةٍ. وَكُلُّهُمَا صِفَاتٌ مِنْ «الرَّحْمَةِ» الَّتِي هِيَ غَيْرُ «الرَّأْفَةِ» أَوْ «الْعَطْفِ» أَوْ «الرَّقَّةِ» أَوْ «الْحَنُوِّ» أَوْ «الشَّقَقَةِ». ذَلِكَ بِأَنَّ «الرَّحْمَةَ» تَخْتَصُّ بِالدَّلَالَةِ على «الإِنْعَامِ فِي قُرْبِهِ وَسَعَتِهِ» و«الإِحْسَانِ فِي تَعَالِيهِ وَتَجَرُّدِهِ»؛

8.2 - وَرُودُ «الرَّحْمَانِ» قَبْلَ «الرَّحِيمِ» يُؤَكِّدُ أَنَّ «اللَّهَ» قَدْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ عَذَابَهُ وَأَنَّ نِقْمَتَهُ لَا تَحِقُّ إِلَّا على مَنْ كَفَرَ نِعْمَتَهُ أَوْ لِمَنْ أَرَادَ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تُضَاعَفَ مَثُوبَتُهُ أَبْتِلَاءً. وَوُرُودُهُمَا مُقْتَرِنَيْنِ مُبَاشَرَةً - بِدُونِ عَطْفٍ - بَعْدَ أَسْمِ

«اللَّهُ» يُؤَكِّدُ أَنَّهُ تَعَالَى يَتَعَرَّفُ لِعِبَادِهِ بِالرَّحْمَةِ أَبْتَدَاءً، وَأَنَّ رَحْمَتَهُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ -
سُبْحَانَهُ - لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي الْخَيْرِ؛

9.2 - تَلْقَى عِبَارَةَ «بِأَسْمِ اللَّهِ، الرَّحْمَانِ، الرَّحِيمِ» بِجَعْلِ الْمَرْءِ يَتَفَكَّرُ
فَيَتَذَكَّرُ أَنَّ النَّاسَ لَا يَبْدُوْنَ كَلَامَهُمْ، وَسَائِرَ أَفْعَالِهِمْ، بِذِكْرِ ذَوَاتِهِمْ أَوْ
أَسْتَحْضَارِ آثَارِهَا إِلَّا غَفْلَةً أَوْ جُحُودًا. ذَلِكَ بِأَنَّ كَوْنَ «الْفِعْلِ» لَا يَأْتِي أَصْلًا إِلَّا
مِنْ «ذَاتٍ قَادِرَةٍ وَمُرِيدَةٍ وَحُرَّةٍ» يُعَدُّ أَمْرًا يَقُودُ إِلَى مُوَاجَهَةِ مُشْكَلَةٍ «الْبَدْءِ»
و«الْمَبْدَأِ»: فَبِأَيِّ شَيْءٍ يَجِبُ أَنْ يَبْدَأَ الْمَرْءُ أَيَّ فِعْلٍ مِنْ أَفْعَالِهِ؟ هَلْ يَبْدَأُهُ بِذِكْرِ
ضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ «أَنَا»؟ وَهَلْ حَقًّا بِ«أَنَا» يَأْتِي الْفِعْلُ؟ هَلْ هُوَ الَّذِي يُنْطِقُ نَفْسَهُ
مُحَرِّكًا لِسَانَهُ وَسَائِرَ أَعْضَاءِ الْإِصَاتَةِ فِيهِ؟ وَهَلِ «النُّطْقُ» يَدُلُّ عَلَى الْحَضُورِ
الْكَامِلِ لِدَاثِهِ كـ«أَنَا»؟ وَهَلْ هُوَ الَّذِي يُحَرِّكُ أَيَّ جَارِحَةٍ مِنْ جَوَارِحِهِ حِينَ يَهُمُّ أَنْ
«يَفْعَلَ» شَيْئًا أَمْ أَنَّهُ قَدْ سَخَّرَ لَهُ أَنْ يَأْتِيَ «الْفِعْلُ» كَأَنَّهُ يَصْدُرُ فِيهِ عَنْ ذَاتِهِ؟ هَلِ
الْإِنْسَانُ هُوَ الَّذِي «يَخْلُقُ» أَفْعَالَهُ كَأَنَّهُ «يُبْدِعُهَا» مِنْ عَدَمٍ أَمْ أَنَّهُ يَأْتِيهَا «كَسْبًا» بَعْدَ
أَنْ جُعِلَ بِإِمَّاكَانِهِ ذَلِكَ «عَطَاءً» وَ«إِنْعَامًا» مِنْ لَدُنْ خَالِقِهِ «الرَّحْمَانِ، الرَّحِيمِ»؟
إِنَّ «الْبِسْمَلَةَ» تَأْتِي حَلًّا لِهَذَا الْإِشْكَالِ الَّذِي لَا يَنْفَصِلُ فِيهِ الْجَانِبُ «الْخَلْقِيُّ»/
الْوُجُودِيُّ عَنِ الْجَانِبِ «الْخُلُقِيُّ»/الْوُجْدَانِيُّ. فَلَا أَسْمَ يَصَحُّ أَنْ يُبْدَأَ بِهِ إِلَّا أَسْمُ
«اللَّهُ» بِصِفَتِهِ «الرَّحْمَانِ، الرَّحِيمِ». وَإِتْيَانُ «الْبِسْمَلَةِ» فِي أَوَّلِ آيَةٍ مِنْ «الْفَاتِحَةِ»
يُعَدُّ بِحَقِّ «فَتْحًا» حِكْمِيًّا فِي جِدَارِ «الْعَدَمِيَّةِ الْمُتَالِفَةِ أَنْانِيَّةً»، بِحَيْثُ لَا يَعُودُ
«الْأَنَا» مُمَكِّنًا فِي بَشَرِيَّتِهِ إِلَّا كَبَصِيصٍ مِنْ نُورِ «الْحَقِّ» فِي قُرْبِ إِنْعَامِهِ وَدَوَامِ
إِفْضَالِهِ. وَإِلَّا، فَإِنَّهُ لَا «أَنَا» إِلَّا هُوَ، وَبِرَحْمَتِهِ يَكُونُ كُلُّ مَا يَكُونُ. فَفَقَطْ
«بِأَسْمِهِ» - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - يَكُونُ «الْبَدْءُ»، وَلَيْسَ أَبَدًا بِأَيِّ أَسْمٍ غَيْرِهِ كَمَا
يَتَوَهَّمُ الْجَاهِدُونَ أَوْ يَطَّلَنُ الْغَافِلُونَ! وَإِنَّ إِحْرَاجَاتِ «الذَّاتِيَّةِ» مِنْذُ «سُقْرَاطِ»
وَأَنْتِهَاءِ بِكُلِّ مِنْ «فَتْنَشْتَايْنِ» وَ«هَيْدِغَرِ» وَ«لَفِينَاسِ» وَ«دَرِيدَا» وَ«رِيكُورِ» لَتَشِيرُ
إِلَى الْأَهْمِيَّةِ الْكُبْرَى لـ«الْفَتْحِ» فِي الْبِسْمَلَةِ الَّذِي بِدُونِهِ يَبْقَى عَمَلُ أَبْنِ آدَمَ أَبْتَرُ أَوْ
أَقْطَعُ. وَلَكِنَّ «الْجَاهِدِينَ» لَا يَكَادُونَ يَعْلَمُونَ!

3 - «الْحَمْدُ» منه وإليه

حينما يَتَلَقَّى المرءُ عبارة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بعد «بِاسْمِ اللَّهِ، الرَّحْمَانِ، الرَّحِيمِ» لن يكون بِوُسْعِهِ أَنْ يَتَسَاءَلَ لماذا يجب أَنْ يكون ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وليس لغيره، لِأَنَّ «اللَّهُ» هو «الرَّحْمَانُ، الرَّحِيمُ». ولكنْ قد يُتَوَقَّعُ منه أَنْ يَتَسَاءَلَ: لماذا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وليس «لِلَّهِ الْحَمْدُ» أو «حَمْدًا لِلَّهِ» أو «أَحْمَدُ اللَّهَ»؟ ولماذا «الْحَمْدُ» وليس «الشُّكْرُ» أو «الثَّنَاءُ» أو «المدح»؟

3.1 - «الثَّنَاءُ» هو «الوصفُ مَدْحًا أو ذَمًّا»؛ و«الحمدُ» هو «الثَّنَاءُ بخيرٍ على ذي الفضل أو الفضيلة»؛ و«المدحُ» هو «إظهارُ صفاتِ الحُسْنِ والخيرِ، ولو كَذِبًا»؛ و«الشُّكْرُ» هو «ذِكْرُ النِّعْمَةِ ثَنَاءً». فـ«الثَّنَاءُ» يكون في الخيرِ والشرِّ وفي الحُسْنِ والقُبْحِ، في حين أَنَّ «المدحَ» قد يكون كَذِبًا في الوصفِ بالحُسْنِ والخيرِ، كما يُقال فيما يكون من الإنسان باختياره، وأيضاً مِمَّا يُقال منه (وفيه) بالتسخير. أمَّا «الحمدُ»، فلا يكون إلَّا في «التسخيرِ». وهكذا، فكلُّ شُكْرٍ حَمْدٌ، وليس كلُّ حَمْدٍ شُكْرًا، وكلُّ حَمْدٍ مدحٌ، وليس كلُّ مدحٍ حَمْدًا. ولأنَّ «اللَّهُ» هو «الخَيْرُ، واسعُ الفضلِ، المُنْعِمُ»، فلا يكفي أَنْ يُمدَحَ أو يُثنَى عليه أو يُشكَّرَ، بل الواجب أَنْ يُحمدَ حَمْدًا كثيرًا ودائمًا. فهل اختيارُ لفظِ «الحمدِ» للدلالة على «أفضلِ الشُّكْرِ والثَّنَاءِ» مُجَرَّدُ اتِّفَاقٍ أم أَنَّهُ غايةٌ في الإحكامِ والتوفيقِ؟!

3.2 - نَعَمْ، إِنَّ العارفَ بأسرارِ «اللِّسانِ العربيِّ» يُدركُ الفرقَ بين «الثَّنَاءِ» و«المدحِ» و«الشُّكْرِ» و«الحمدِ». لكنْ، حتَّى لو اختارَ لفظَ «الحمدِ» في مُناسَبَتِهِ لجمالِ الذَّاتِ الإلهيَّةِ وَجَلالِها، فهل سيُوفِّقُ في جَعْلِهِ بصيغةِ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾؟

3.3 - وَرُودُ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بدلًا من «لِلَّهِ الْحَمْدُ» أو «أَحْمَدُ اللَّهَ» أو «حَمْدًا لِلَّهِ» يَدُلُّ على أَنَّها ليست من كلامِ البَشَرِ: فتقديمُ ﴿الْحَمْدُ﴾ (كاسمِ جنسٍ) وتأخيرِ «لِلَّهِ» تركيبٌ لا يُفِيدُ فقط أَنَّ «الحمدَ كُلَّهُ إِنَّمَا يكون لِلَّهِ وحده»، وإِنَّمَا يُفِيدُ أيضًا أَنَّ ﴿الْحَمْدُ﴾ لا يكون إلَّا إنعامًا وتوفيقًا من اللَّهِ سبحانه؛ في حين أَنَّ «لِلَّهِ الْحَمْدُ» تركيبٌ يُفِيدُ أَنَّ «الْحَمْدَ» مقصورٌ على اللَّهِ بصفته الذي

يُحْمَدُ فِي السَّرَاءِ وَالضَّرَاءِ عَلَى سَوَاءٍ. وَأَمَّا تَرْكِيبُ «حَمْدًا لِلَّهِ»، فَيُضْمَرُ مَفْعُولُهُ الْمُطْلَقُ الْإِشَارَةُ إِلَى فِعْلِ «نَحْمَدُ». وَ«أَحْمَدُ اللَّهَ» لَا يَأْتِي إِلَّا مَشُوبًا بِنِسْبَةِ الْفِعْلِ إِلَى نَفْسٍ مِنْ هُوَ فِي حَاجَةٍ إِلَى تَوْفِيقِ «اللَّهِ» لِكَيْ يَأْتِيَ بِفِعْلِ «أَلْحَمْدُ» عَيْنِهِ!

3. 4 - قُرَأَ «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ» (وهي القراءة الأشهر والأظهر لدلالاتها على ثبوت «الحمد» لله وحده) وَ«أَلْحَمْدُ لِلَّهِ» (بِاضْمَارِ «فِعْلٍ مُقَدَّمٍ» جَرِيًّا عَلَى عَادَةِ الْعَرَبِ فِي الْبَدْءِ بِأَسْمَاءٍ مَنْصُوبَةٍ: «شُكْرًا!»، «عَجَبًا!»، «تَبًّا!»، إلخ؛ وَفِي «النَّضْبِ» إِشَارَةً إِلَى «الْفِعْلِ» الدَّالِّ عَلَى «الْحُدُوثِ» وَ«التَّجَدُّدِ») وَ«أَلْحَمْدُ لِلَّهِ» (بِاتِّبَاعِ «أَلْحَمْدُ» لِحَرَكَةِ «اللَّامِ» فِي «لِلَّهِ» كَمَا فَعَلَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ)؛ كَمَا قَرَأَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي عُبَيْلَةَ بِ«أَلْحَمْدُ لِلَّهِ» (بِاتِّبَاعِ «اللَّامِ» فِي الضَّمِّ إِلَى «الدَّالِّ»، وَهَذِهِ الْقِرَاءَةُ هِيَ الْجَارِيَةُ عَلَى أَلْسِنٍ كَثِيرٍ مِنَ الْعَامَّةِ)؛

3. 5 - وَرَدَتْ عِبَارَةُ «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ» فِي مُسْتَهْلٍ أَرْبَعَ سُورٍ أُخْرَى: «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» [الأنعام: 1]؛ «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» [الكهف: 1]؛ «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَفِ السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» [سبا: 1]؛ «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِئَةِ رُسُلًا أُولَئِكَ» [فاطر: 1]. كَمَا وَرَدَتْ ضَمْنُ سُورٍ أُخْرَى كَثِيرَةٍ؛

3. 6 - يُفْهَمُ، إِذَا، قَوْلُهُ تَعَالَى «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِأَسْمِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ!» [الإسراء: 44] وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ، وَالْمَلَكِئَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» [الرَّعد: 13]. وَيُفْهَمُ أَيْضًا كَيْفَ أَنَّ صِفَةَ «الْحَمِيدِ» مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحُسْنَى، حَيْثُ وَرَدَ فِي أَكْثَرِ مِنْ آيَةٍ «فَإِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا» [النساء: 131]؛ «لَمْ يَفِ السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغَى اللَّهُ لَهُوَ الْعَفْوُ الْحَمِيدُ» [الحج: 64]؛ «وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» [لقمان: 12]؛

4 - «الرَّبُّ» وَ«الْعَالَمِينَ»

4. 1 - «الرَّبُّ» مِنْ «التَّرْبِيَةِ» بِمَعْنَى «الْإِنْشَاءِ التَّامِّ» وَ«الْإِصْلَاحِ الدَّائِمِ» تَمْلُكًا وَتَسِيدًا. فَ«الرَّبُّ» هُوَ «الْمَالِكُ الَّذِي لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» وَ«السَّيِّدُ الَّذِي لَا

مثيل له في سُودَدِهِ» و«المُصْلِحَ أَمَرَ خَلْقَهُ بما أُسْبِغَ عليهم من نِعَمِهِ». ولا يُسْتَعْمَلُ «الرَّبُّ» مُفْرَدًا إِلَّا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى «اللَّهِ» تعالى، وإذا أُريدَ به غيرُهُ أُسْتُعْمِلَ بِالْإِضَافَةِ («رَبُّ الدَّارِ»، «رَبُّ النَّاقَةِ»، ﴿أَتَجِئُ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: 50]؛

4. 2 - «العَالَمُونَ» جمعُ مُفْرَدِهِ «عَالَمٌ»؛ و«العَالَمُ» هو «كُلُّ مَا سِوَى الرَّبِّ مِمَّا يُعْلَمُ أَوْ لَا يُعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ». وَلَفْظُ «عَالَمُونَ» يَفْضُلُ «عَوَالِمُ» لِأَنَّهُ بِصِيغَتِهِ (الْمُتَنَهِيَةُ بِلاحِقَةِ «وُنْ») يَدُلُّ عَلَى «مَجْمُوعِ أَصْنَافِ الْخَلَائِقِ سِوَاءِ أَكَانَتْ عَاقِلَةً أَمْ غَيْرَ عَاقِلَةٍ، وَسِوَاءِ أَكَانَتْ مُكَلَّفَةً أَمْ لَا». وبِهَذَا فَلَفْظُ «العَالَمِينَ» يَجْمَعُ ثَلَاثَةَ مَعَانٍ: مَعْنَى «الْعَلَامَةِ الدَّلَالَةِ» وَمَعْنَى «الْجَمْعِ الْكَثِيرِ» وَمَعْنَى «الشُّمُولِ الْمُسْتَعْرِقِ لِكُلِّ الْكَائِنَاتِ بِمَا فِيهَا الْعَاقِلَةُ»؛

4. 3 - «اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، وَهُوَ أَحَقُّ بِأَنْ يُحْمَدَ وَيُعْبَدَ لَيْسَ فَقَطْ لِأَنَّهُ كَذَلِكَ، بَلْ لِأَنَّهُ سَبْحَانَهُ هُوَ «الرَّحْمَانُ، الرَّحِيمُ»؛

4. 4 - ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾: ﴿الْعَالَمِينَ﴾ تَابِعَةٌ لِرَبِّهَا اخْتِيَارًا و/أَوْ اضْطِرَارًا. فَلَيْسَ هُنَاكَ «عَالَمُونَ» تُعْرَفُ بِلَا رَبِّ، وَإِنَّمَا كُلُّ ﴿الْعَالَمِينَ﴾ تُعْرَفُ وَتُعْلَمُ بِرَبِّهَا تَعَالَى، بَلْ لَا يُعْرَفُ أَوْ يُعْلَمُ بَعْضُهَا كـ«عَالَمٍ» إِلَّا بِمَا هُوَ عَالَمٌ لـ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛

4. 5 - قَرَأَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بِالنُّضْبِ عَلَى الْمَدْحِ أَوْ بِمَا دَلَّ عَلَيْهِ فِي ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، كَأَنَّ الْمُرَادَ: «نَحْمَدُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ»؛

4. 6 - قَوْلُ ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ مُتَرَتِّبٌ عَلَى قَوْلِ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لِأَنَّ «رَبَّ الْعَالَمِينَ» يَسْتَحَقُّ «الْحَمْدَ» بِمَا هُوَ «الْخَالِقُ، الْمُنْعِمُ»؛

5 - أَوَّلِيَّةُ «الرَّحْمَةِ» وَسَعَتُهَا

يَأْتِي بَعْدَ ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ صِفَتَا «الرَّحْمَانِ» وَ«الرَّحِيمِ» تَأْكِيدًا لِمَا سَلَفَ مِنْ أَنَّ «اللَّهَ» لَا يَتَعَرَّفُ - حَتَّى بِمَا هُوَ «الرَّبُّ» - لِمَخْلُوقَاتِهِ إِلَّا بِ«الرَّحْمَةِ»، فَهُوَ خَالِقُهُمْ وَرَبُّهُمْ «الرَّحْمَانُ، «الرَّحِيمُ»:

5. 1 - تَكَرَّرَ صِفَتَا «الرَّحْمَانِ» وَ«الرَّحِيمِ» بَعْدَ اسْمِ «الرَّبِّ» يُشِيرُ إِلَى أَنَّ

«اللَّهُ» سبحانه هو «الخالق، المُنعمُ الذي يَدِيهِ الخير كله»، فلا ربَّ سواه ولا رازقٌ من دونه؛

2.5 - قول «الرَّحْمَان، الرَّحِيم» مُترتَّب على القولين السابقين ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ و﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ لَأَنَّ «اللَّهُ» تعالى يَسْتَحِقُّ «الحمد» بما هو «الخالق، المُنعم» وأيضاً بما هو «الرَّحْمَان، الرَّحِيم»، بل إنّ من «الحمد» أن يكون الله هو «الرَّحْمَان، الرَّحِيم»؛

3.5 - من الحكمة أن تأتي صفتا «الرَّحْمَان، الرَّحِيم» هنا قبل ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، لأنهما بقدر ما تُشيران إلى «سعة رحمة الله»، فإنهما تُؤكدان «رجاء عفو الله» من قِبَل عبادِهِ في «يوم الحساب»؛

6 - «المَلِك/ المَالِك» و«يوم الدين»

1.6 - في ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ هناك عدّة قراءات: «مَلِك» و«مَلِك» (بتخفيف اللام) و«مالِك» (اسم الفاعل من «مَلَك»: بخَفَض «مالِك» عطفاً أو بنصبه كما عند أبي هريرة أو برفعه «مالِك») و«مَلَك» («مَلَك يوم الدين» كما قرأها أبو حنيفة). والأرجح قراءة «مَلِك» لأنها قراءة أهل الحَرَمَيْن ولأنها مُتَّفَقَةٌ مع آية ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ [الناس: 02]، وأيضاً لأنَّ معنى «المَلِك» (كما في «المَلِك») فيها أعم من معنى «المَلَك/ المَلِك» (كما في «المَالِك»); إذ كلَّ مَلِك مَالِك، وليس كلَّ مَالِك بِمَلِك. وبالتالي، فإنَّ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ إنّما هو «مالِك الأمر كله في يوم الدين» و«الحاكم القاضي بسلطانه وعَدْلِهِ بين عبادِهِ»؛

2.6 - ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾ هو «يوم الحساب والجزاء». واختيار لفظ ﴿الدِّينِ﴾ راجعٌ إلى أنه يَشْمَل في دلالته معاني «الطاعة» و«الخُضوع» و«الحساب»: «يوم الحساب» يومٌ لمعرفة من خضع لله طَوْعاً وتَعَبُّداً ومن خضع له كَرْهاً وظَمَعاً؛

3.6 - قول ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ مُترتَّب على الأقوال الثلاثة ﴿الْحَمْدُ

لِلَّهِ»، ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ لَأَنَّ كُلَّ مَا يَقَعُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَهُ مَا بَعْدَهُ، فَهَنَّاكَ بَعَثَ مِنَ الْقُبُورِ وَحَسَابٌ عَلَى الْأَعْمَالِ. وَكُلُّ مَنْ أَحْسَنَ أَوْ أَسَاءَ فِي الدُّنْيَا، فَلَا بُدَّ أَنْ يُجَازَى فِي «الْآخِرَةِ» مِنْ قِبَلِ ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الَّذِي هُوَ ﴿مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ﴾ وَالَّذِي لَهُ وَحْدَهُ ﴿الْحَمْدُ﴾ بِمَا أَنْعَمَ رَحْمَةً مِنْهُ وَبِمَا يَقْضِي عَذْلًا فِي يَوْمٍ يَنْتَصِفُ الْمَظْلُومُ مِنْ ظَالِمِهِ جَزَاءً مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛

7 - «العبادة» و«الاستعانة»

1.7 - فِي قَوْلِ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قُدِّمَ «ضَمِيرُ النَّصْبِ الْمُتَنَفِّصِ» عَلَى فِعْلَيْنِ «نَعْبُدُ» وَ«نَسْتَعِينُ» لِتَأْكِيدِ اخْتِصَاصِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِهِمَا. فَلَا مَعْبُودَ بِحَقِّ سِوَاهُ، وَهُوَ وَحْدَهُ الْقَوِيُّ وَالْغَنِيُّ الَّذِي يُسْتَعَانُ بِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛

2.7 - وَفِي قَوْلِ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أَلْفَاتُ مُزْدَوِجٍ: مِنْ ضَمِيرِ «الْحَاضِرِ فِي غَيْبِهِ» (هُوَ اللَّهُ) إِلَى ضَمِيرِ «الْحَاضِرِ الْمُخَاطَبِ فِي قُرْبِهِ» (أَنْتَ الْمَعْبُودُ وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ)؛ وَمِنْ عُمُومِ فِعْلِ «الْحَمْدِ» إِلَى خُصُوصِ فِعْلَيْنِ «الْعِبَادَةِ» («نَعْبُدُ») وَ«الِاسْتِعَانَةِ» («نَسْتَعِينُ»). وَهَذَا الِالْتِفَاتُ، فِي الْحَقِيقَةِ، لَفَتْ لِلنَّظَرِ إِلَى أَنَّ كَوْنَ «الْعِبَادَةِ» مُرْتَبِطَةً بِ«الِاسْتِعَانَةِ» يَجْعَلُ تَحَقُّقَ الْإِنْسَانِ بِهَا إِمَّا مَقْصُورًا عَلَى «اللَّهِ» تَعَالَى وَإِمَّا مُوجَّهًا نَحْوَ سِوَاهُ، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ مِنْ خِيَارٍ أَمَامَ مَنْ أَبَى الدُّخُولَ فِي جَمَاعَةِ الَّذِينَ قَالُوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إِلَّا أَنْ يَقُولَ: «أَعْبُدْ نَفْسِي وَهَوَايَا» فَ«أَسْتَعِينُ بِكُلِّ ذِي قُوَّةٍ وَسُلْطَانٍ»، وَهُوَ قَوْلُ مَنْ أَبَى أَنْ يَأْتِيَ طَوْعًا فَيَسِيقَ - مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي - إِلَى أَنْ يَأْتِيَ رَبَّهُ كَرْهًا وَكَذْحًا لِأَنَّ نَفْسَهُ وَهَوَايَا مِنْ خَلْقِ الْبَارِي الَّذِي سَوَّاهَا فَاتَّاهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا!

3.7 - يَنْبَغِي أَنْ يُلَاحَظَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تُوَلِّفُ بَيْنَ «اللَّهِ» مُتَكَلِّمًا وَمُخَاطَبًا وَبَيْنَ عِبَادِهِ مُخَاطَبِينَ وَمُتَكَلِّمِينَ: «إِيَّاكَ أَنْتَ» وَ«نَحْنُ نَعْبُدُ»، ثُمَّ «إِيَّاكَ أَنْتَ» وَ«نَحْنُ نَسْتَعِينُ». وَوَحْدَهُ مِنْ لَهُ «الْحَمْدُ» يَجْمَعُ بَرَحْمَتِهِ بَيْنَ جَلَالِ عِظَائِهِ وَبَيْنَ

عبادة خَلَقَهُ الذين أَعْطَوْا من واسع فَضْلِهِ أَبْتَلَاءَ مِنْهُ سَبْحَانَهُ أَيْشْكُرُونَ أَمْ يَكْفُرُونَ!

4.7 - يُنْظَرُ، عموماً، إلى «العبادة» في صلتها بـ«العُبودية» فَتَبْدُو - بالتالي - «العبادة» كأنها ضِدُّ «السَّيَادَةِ» التي تُعْبَّرُ عن «الْحُرِّيَةِ». لكنَّ «العبادة» إقرارٌ طَوْعِيٌّ بـ«العُبودية» إزاء مَنْ تَقَرَّدُ بـ«السَّيَادَةِ» خَالِقاً وَرَبّاً، وهو الإقرار الذي يُمَكِّنُ من التَّحَقُّقِ بـ«الْحُرِّيَةِ» تَعَبُّداً وَتَخَلُّقاً. فلا سيادة للإنسان، في الواقع، لا على نفسه ولا على ما سواها؛ وإنما هي عبادةٌ لِلَّهِ وحده وأستعانةٌ به دون سواه، على النحو الذي يُمَكِّنُ «العبد» من الخُروجِ من آفاتِ «التَّربُّبِ» و«التَّأَلُّهِ» والعمل - من ثَمَ - على «التَّائُسِ» تَعَبُّداً مُحَرِّراً وَتَخَلُّقاً مُسَدِّداً؛

الرَّيْبُ بين «العبادة» و«الإستعانة» يُبَيِّنُ أَنَّهُمَا مُتَلَازِمَتَانِ بما يُؤَكِّدُ أَنَّ «الَّلهَ» هو الغنيُّ الْمُتَعَالِي الذي يَفْتَقِرُ إليه عباده باستمرار والذي لا حول ولا قُوَّةَ إِلَّا به سُبْحَانَهُ. فـ«الْعِبَادَةُ» أَسْتَعَانَةٌ بِاللَّهِ على كلِّ أمرٍ يَهْتَمُّ الْعَبْدُ أو يُصِيبُهُ، ولا عبادةٌ مُخْلِصَةٌ إِلَّا بِعَوْنِهِ تَعَالَى؛

8 - «الهداية» و«الصُّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ»

مَجِيءُ الطَّلَبِ بـ«أَهْدِنَا» مُبَاشَرَةً بعد آيَةِ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فيه بيانٌ لمعنى «العِبَادَةِ» و«الإستعانة»: عِبَادَتُنَا إِيَّاكَ أَسْتَعَانَةٌ بِكَ على حاجاتنا التي أَسْأَلُهَا «أَنْ تَهْدِيَنَا» إلى «الصُّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ». فـ«العِبَادَةُ» أَسْتَعَانَةٌ وَدُعَاءٌ، ولا شيء من هذا يَتِمُّ من دون «الْإِهْتِدَاءِ» إلى «الصُّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ». فلماذا طُلِبَ الجمع بين «الهداية» و«الصُّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»؟

8.1 - «الهداية» هي الدَّلَالَةُ بِلُطْفٍ إلى الخير عموماً. ولأنَّها من أمرِ اللَّهِ وحده الذي يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ من عباده، فَإِنَّ طَلَبَ «الْهُدَى» لا يَصَحُّ إِلَّا من «الَّلهِ» الْهَادِي بِفَضْلِهِ وَتَوْفِيقِهِ. فالإنسان لا يَسْتَقِلُّ إِطْلَاقاً بِنَفْسِهِ في «الْإِهْتِدَاءِ» كما يَظُنُّ الذين يَرَوْنَ في «العقل» غَنَاءً لَهُمْ عن أمرِ اللَّهِ تَعَالَى. وإِلَّا، فَإِنَّ أَدْعَاءَ

قُدرة الإنسان على «الاهتداء» بعقله وحده يؤول إلى تنصيه معبوداً من دون الله سبحانه، فضلاً عن أنه أدعاء لا يكفل تأسيس «العقل» إلا تأليهاً مُتَنَكِّراً أو تأريخاً مُتعالياً!

2.8 - قرأ «ابن كثير» و«نافع» و«أبو عمرو» و«ابن عامر» و«عاصم» و«الكسائي» لفظ «الصُّراط» بالصاد؛ وقرأه «يعقوب» بالسين «السُّراط». والأصل في هذا اللفظ «السَّين» فقلبت «صاداً» لقُرب مَخْرَجِها من «الطاء» في آخره (لا يزال الناس ينطقون «سَرَط» - بمعنى «أَبْتَلَع» - قريباً من «صَرَط»). وبعض العرب (مثل «عذرة» و«كَلْب» و«بني القَيْن») ينطقها زايّاً «الزُّراط». و«الصُّراط» هي لغة «قُرَيْش» الثابتة في المُصحف العثماني. وتُعاقب «السين» و«الصاد» و«الزاي» في هذا اللفظ ممّا دعا كثيرين إلى اعتباره من الدخيل ناسين أنّ تعاقب الأصوات طبعي في كلّ الألسن وبالخصوص في «العربية». ولعلّ وجود مادّة مُتجانسة وكثيرة من الألفاظ الثلاثية يؤكّد أصالته فيها («سَرَب»، «سرج»، «سرح»، «سرد»، «سرر»، «سرط»، إلخ.). ولفظ «صراط» يُذكّر ويؤنّث مثل «طريق» و«سبيل»، ويُجمَع على «سُرُط/ صُرُط»؛

3.8 - الصُّراط ليس مجرد «طريق» أو «سبيل»، وإنّما هو «الطريق الواضح أو السهل»، إنّه «الطريق» الذي «يسرُط» (أي «يتبّلع») سالكه (أو، بالأحرى، «يسرُطه سالكه») لشدّة وضوحه وسهولته؛

4.8 - ولأنّ «الصُّراط» طريقٌ سالك (و«سارِط») جدّاً، فإنّ طلب «الهداية» لا يكون إلاّ إليه. ولهذا أتى الدعاء بـ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛

5.8 - ولا بُدّ من تبين أنّ «الهداية الإلهية» تتعلق بـ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، فليس كلُّ طريقٍ يوصل إلى الله، بل ما أكثر الطُّرُق التي لا تُؤدّي إلاّ إلى غيره. وبما أنّ «الهُدى» كلّ من الله، فإنّ «الصُّراط» المُراد الاهتداء إليه لا بُدّ أن يكون «مُسْتَقِيماً»؛ وهو «صراط مُستقيم» في دلالته على صحيح الاعتقادات تصوّراً وتصديقاً، وعلى صالح العبادات تفقّها وتخلّقاً؛

6.8 - لا يكون «السُّرَّاطُ/الصُّرَّاطُ»، إذاً، إلا واحداً ومُسْتَقِيماً لأنه حبلُ الله الممدود إلى عباده هُدى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153]. وما أشدَّ طيش من ظن أن حكمة «التَّنْوِيرِ» و«التَّخْرِيرِ» تقتضي أن يصير «السُّرَّاطُ/الصُّرَّاطُ» مُتَعَدِّداً في «الدِّينِ الدُّنْيَوِيِّ» ليكون «صُرُطاً [أو صِرَاطاتٍ] مُسْتَقِيمةً»⁽¹⁾، كأنَّ «الهداية» أصبحت شأناً بشرياً خالصاً ولم تعد من اختصاص الله سبحانه ﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142]، بل كأنَّ «الاستقامة» لا تتم حقاً إلا إذا تفرقت السُّبُلُ بالعباد وذهب بهم التنازع كل مذهب!⁽²⁾

9 - «الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ» و«الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ» و«الضَّالُّونَ»

أمام «الهُدَى» الآتي (والمطلوب) من الله لعباده، هناك ثلاث فئات: فئة «الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ» بأن هُدُوا إلى «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»، وفئة «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» (الذين أتاهم الهدى فكذبوا به جُحوداً وظُلماً) وفئة «الضَّالِّينَ» (الذين صَعِبَ عليهم تمييز «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ» من السُّبُلِ الْمُضِلَّةِ):

1.9 - هذه الآية تُبَيِّنُ «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمَ» بصفته مطلب «الهداية» الذي يَسْتَعِينُ به «الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ» في عبادتهم لربِّ العالمين. ولأنَّ «الْمُنْعَمَ عَلَيْهِمْ» هم الذين هُدُوا إلى «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»، فإنهم يَتَمَيَّزُونَ عن «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» و«الضَّالِّينَ» بحيث يَخْرُجُونَ منهم بما يُؤَكِّدُ أَنَّ مَقَامَ «الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ» يَأْتِي أولاً، ويأتي بعده مَقَامُ «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ»، ثُمَّ أخيراً مَقَامُ «الضَّالِّينَ»؛

2.9 - «المنعم عليهم» هم الذين هُداهم ربُّهم إلى «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»

(1) أنظر: عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2009.

(2) ينبغي أن يكون بيننا أن وحدة «الصُّرَّاطِ»، بما هو الهدى الإلهي المُتَضَمِّنُ أساساً في القرآن والسنة، لا تقتضي وحدة الاستقامة عليه؛ وما يعني إمكان تعدد كَيْفِيَّاتِ السَّيْرِ بين الناس باعتبار خضوعهم لشروط هذا العالم الدُّنْيَوِيِّ في تعدُّدها وتغيُّرها وتناقضها.

فاستقاموا كما أمروا: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ * ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا ﴿[النساء: 69 - 70]؛

3.9 - ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ هُمُ كُلُّ الَّذِينَ أَتَاهُم هُدَى اللَّهِ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يُكَذَّبُوا بِهِ ظُلْمًا وَعَدُوًّا. وَيُعَذِّبُ الَّذِينَ لَعَنُوا مِنَ «اليهود» النموذج التاريخي للمغضوب عليهم لقوله تعالى: ﴿...﴾، مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرَّةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿[المائدة: 60]؛

4.9 - ﴿الضَّالِّينَ﴾ هُمُ كُلُّ الَّذِينَ طَلَبُوا «الصُّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» فَأَضَلَّتْهُمْ كَثْرَةُ الشُّبُهَاتِ وَاتَّبَعُوا نَوَازِعَ الْأَهْوَاءِ. وَيُعَذِّبُ «النَّصَارَى» النموذج التاريخي للضالين لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابُ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: 77].

10 - و«الحمد لله» أولاً وآخرأ

بناءً على ما سَلَفَ، يَتَبَيَّنُ أَنَّ نَصَّ سُورَةِ «الْفَاتِحَةِ» (الْمُكَوَّنُ مِنْ وَاحِدٍ وَثَلَاثِينَ لَفْظًا فَقَطْ!) يَتَضَمَّنُ مِنْ آيَاتِ «الإِعْجَازِ» مَا ظَلَّ أَوَّلُو الْأَلْبَابِ يَجْهَدُونَ فِي اسْتِقْصَائِهِ عَلَى أَمْتِدَادِ أَرْبَعَةِ عَشَرَ قَرْنًا.

والجاحد وحده يُمكنه أَنْ يَتَرَدَّدَ فِي الْإِقْرَارِ بِأَنَّهُ نَصٌّ بَيَانِيٌّ بَدِيعٌ وَخَطَابٌ حِكْمِيٌّ بَلِيعٌ. وَعَلَيْهِ، فَكُلُّ جَاحِدٍ مُطَالِبٌ بِأَنْ يُنْجِزَ تَمَرِينًا يَتِمَثَّلُ فِي أَنْ يُؤَلَّفَ بِاللُّسَانِ الْعَرَبِيِّ أَوْ بغيره نَصًّا يُعَبِّرُ بِهِ عَمَّا يُضَاهِي كُلَّ تِلْكَ الْمَعَانِي الْجَلِيلَةِ فِي حُدُودِ أَلْفَاظٍ لَا تَزِيدُ عَلَى أَلْفَاظِ «الْفَاتِحَةِ» وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ، تَفْضُلُهَا بَيَانًا وَحِكْمَةً! أَمَّا مَنْ أُوتِيَ رُشْدَهُ، فَلَا يَمْلِكُ إِلَّا أَنْ يُلْهَجَ لِسَانُهُ بِـ«الْحَمْدِ لِلَّهِ» أَمَامَ عِظَمِ مَا أَسْبَغَ عَلَيْهِ رَبُّهُ مِنَ النِّعَمِ الَّتِي لَيْسَ أَهْوَنُهَا ثُبُوتُ وُجُودِهِ بَيْنَ «الْعَالَمِينَ» بِنَا هُوَ «المَخْلُوق» الَّذِي سُوِّيَ لِكَيْ يَسْمُوَ بِهِ وَجْدَانُهُ إِلَى «التَّفَكُّرِ»

و«التدبّر»، و«العامل» الذي أَبْتَلِيْ بِالْمُكَابَدَةِ فِي الْعَاجِلَةِ عَسَى أَنْ يَهْتَدِيَ -
بِفَضْلِ رَبِّهِ - إِلَى «الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ» تَعْبُدًا وَتَخْلُقًا.

وإِنْ نَصًّا أَرِيدَ لَهُ أَنْ يَنْتَزِلَ حَمْدًا مُتَجَدِّدًا وَذِكْرًا مُتَوَاصِلًا لِخَلْقٍ بِأَنْ يَكُونَ
إِعْجَازًا فَاتِحًا لَغَيْبِ «الْوُجُودِ» وَإِنْجَازًا مُحَرَّرًا لِنَوَازِعِ «الْوِجْدَانِ» بِمَا لَا قَبْلَ بِهِ
لِمُمْكِنَاتِ الْكَلَامِ الْبَشَرِيِّ بِشِعْرِهِ وَنَثَرِهِ.

وَلَكَّ أَنْ تَعْجَبَ، بَعْدُ، كَيْفَ أَنَّ «الْجَاحِدِينَ» - رَغْمَ تَرْدِيدِهِمْ لِقَوْلِ «لَا
أَحَدٌ يَمْلِكُ الْحَقِيقَةَ» - لَا تَلْمَسُ لَدَيْهِمْ إِلَّا مَا يُشْعِرُكَ بِأَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ الظَّنَّ كَثِيرًا
بِأَنْفُسِهِمْ كَأَنَّهُمْ فَعَلًا أَصْحَابُ ﴿الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ أَوْ أَنَّهُمْ مِنْ يَسْتَأْثِرُ بِأَمْرِ
«الْهُدَايَةِ» إِلَيْهِ. وَالْحَالُ أَنَّهُمْ أَشَدُّ النَّاسِ غَفْلَةً حَتَّى فِي إِطْبَاقِهِمْ عَلَى مَا يَعْلَمُونَهُ
مِنْ «ظَاهِرِ الْحَيَاةِ» أَوْ مَا يُزَيِّنُ لَهُمْ مِنْ «بَاطِنِ الْبَلَاءِ»! وَلَآنَ لِلَّهِ فِي خَلْقِهِ شُؤْنَانَا
لَا يُحَاطَ بِهَا عِلْمًا، فَلَيْسَ بِالْوُسْعِ أَنْ يُقَالَ إِلَّا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الَّذِي هَدَانَا
لَشُكْرِهِ وَذِكْرِهِ، وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ.

وآخِرُ دَعْوَانَا أَنْ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

- 12 -

أَحَقًّا «حُرِّيَّةُ الْمُعْتَقَدِ وَالضَّمِيرِ»

لا شرعيَّة لها في «الإسلام»؟

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ تَخَلُّفَاتٍ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلَئِنَّكَ لَخَلْقُهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَنَّ اللَّهَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 118 - 119]

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93]

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 92]

الظاهر أنَّ الذين لهم مُشكلة مع «الدين» كُلِّه ليسوا هم وحدهم مَن يظنون أنَّ «الإسلام» قائم ضدَّ «حُرِّيَّةِ الْمُعْتَقَدِ وَالضَّمِيرِ»، بل هناك كثير من المسلمين - المُجْهَلِينَ والمُضَلَّلِينَ من طرف بعض أدعياء الفقه - يعتقدون، هم أيضاً، أنَّ إقرار ذلك الحقِّ دُستورياً معناه تشريع الحقِّ في «الإباحية» و«الردة». فهل، حقاً، «الإسلام/الدين» لا يقبل «حُرِّيَّةِ الْمُعْتَقَدِ وَالضَّمِيرِ» أم أنَّ الأمر يتعلَّق، في الواقع، بسوء نية أو بإساءة فهمٍ لدى بعض الناس مِنَّ لهم مصلحةٌ فعليَّةٌ في اعتباره كذلك؟

من المسلم، الآن، أن «حرية المعتقد والضمير» تُعد أحد أهم «حقوق الإنسان» في ظل مجتمعات ما فتئت تفقد وحدتها العقديّة والمذهبيّة (وربما فقدتها إلى الأبد). ويفهم من هذا الحق أن كل إنسان حرّ في أن يعتقد ما يشاء أو ألا يعتقد أي شيء، بعيداً عن أي إكراه أو تضيق. كما يفهم من منطوق «حرية المعتقد والضمير» أن أي إنسان له الحق في أن يمارس دينه أو معتقده علانية في ظل حماية القانون والدولة، بحيث يجب ألا يتعرّض لأي تمييز أو اضطهاد. فهل «حرية المعتقد والضمير»، بهذا المعنى، تتنافى مع صريح أصول الإسلام/الدين؟

إن كل من له أدنى اطلاع على «القرآن الكريم»، بصفته النصّ المؤسّس والمُقدّس في الإسلام/الدين، يعرف أنه كتاب يتضمّن نصوصاً مُحْكَمَةً وقطعية تُعبر دون لبس عن فحوى «حرية المعتقد والضمير»: فآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ بَيَّنَّ الرُّسُلُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ﴾ [البقرة: 256] تنصّ - من خلال أداة «لا» التي تُعرف في نحو «لسان العرب» بأنها «نافية للجنس» - على نفْي أي نوع من أنواع «الإكراه في الدين»، فهي صيغة عامّة ومطلقة؛ وكذلك آية ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99] فيها استنكار واضح لفعل من تحدّثه نفسه بأن يُكره النَّاس على «الإيمان» بما يعتقد أو يراه حقّاً؛ وأيضاً آية ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 22] فيها حصرٌ لوظيفة النبي/الرسول في الدعوة والتذكير دون الطمع في «السيطرة» على النَّاس. وأكثر من هذا، فإن آية ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] وآية ﴿إِنَّ هَذِهِ ذِكْرٌ فَمَنْ شَاءَ انْخَذْ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: 19] و[الإنسان: 29] وآية ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنكُمْ أَنْ يَسْتَفِيحَ﴾ [التكوير: 28] وآية ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107] وآية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَكَيْ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ صَلَّ فَإِنَّمَا يَصِلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الرؤم: 41] كلّها بينات من الذّكر لا تدعُ فُسحةً أمام قارئ «القرآن» للتردّد عن تأكيد أن

«الإيمان» شأنٌ فرديٌّ واختيارٌ شخصيٌّ يبقى حاله بين مَشِيئة العبد ومَشِيئة ربه ولا دَخَلَ لأحدٍ آخر به إلّا تذكيراً بالتي هي أحسن. ولهذا السَّبب حُرِّم الإسراع إلى «التَّكْفِير» تماماً كما حُرِّم السَّعي وراء أسرار النَّاس وعيوبهم غيبةً أو نيممةً أو تجسُّساً.

تلك هي رُوح «الإسلام/الدين» كما تتجلى في نُصوصه المُحكَّمة التي لا تقبل تأويلاً مُتكلِّفاً ولا تقييداً مُخِلاً. لكنَّ «المُبتليين»، في ظلِّ عجزهم عن استنباط استدباريٍّ لـ «مُحاكم التفتيش» في الواقع التاريخي للإسلام، سيُبادرون إلى الاعتراض بأمرين:

أولهما: إنَّ مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ مبدأ نظريٌّ وعامٌّ لم يَكُنْ له أثرٌ حقيقيٌّ في حياة المُسلمين وتاريخهم (كأنَّ المبدأ، عموماً، يجب أن يكون تفصيلياً ومُنْتصباً، من تلقاء نفسه، يَمشي في الواقع على قَدَمَيْن!)، وأنَّ ثَمَّةَ آياتٍ وأحاديثٍ أخرى تُقيّد هذا المبدأ أو تنقُضه (مثلاً آية ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التَّوْبَة: 5]، وحديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ، فَاقْتُلُوهُ!» [صحيح البخاري: حديث 3017 و6922].

والحال أنَّ هذا الاعتراض لا يَسْتقيمُ أبداً. ذلك بأنَّ الثَّابت تاريخياً هو أنَّ الرِّسول (صلى الله عليه وسلَّم) بقي، منذ أن أمر بإعلان الدَّعوة، يُبلِّغ رسالة «الإسلام» للنَّاس مُرغباً وناصحاً لهم طوال ثلاثة عشر عاماً، فأوذي وحُوصِر وشُهِر به إلى أنِ اضْطُرَّ هو وأصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، ثُمَّ إلى «يَثْرِب» فراراً بدينهم؛ وفقط بعد هذا الظُّلم كُلُّهُ أُذِنَ للمُسلمين في القتال دفاعاً عن أنفسهم وأموالهم ودينهم ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصُّومُوعُ وَبِيعَ وَصَلَوْتُ وَمَسَّجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيْسَ نَصْرَنَ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 39 - 40].

ومن أجل ذلك، فإن من يزعم أن «الإسلام» قام منذ الأصل على السيِّف يُسْقِطُ المبدأ المُقَوِّمَ له (كونه دعوة بالرفق وبالنهي هي أحسن) ولا يُبقي منه إلا الاستثناء (اللجوء إلى القتال دفعاً للظلم ورداً على العدوان). وهذا ذأب من يبتغونها عوجاً، الذين لا يرضيهم إلا أن يكون «الإسلام» دين غنّ وأسترها ب (وهو ما ظلَّ يُردِّده كثيرٌ من المُستشرقين وبعض تلاميذهم)!

فأما آية سورة «التوبة»، فقراءتها في سياقها كافية لكل ذي لبّ ليستبين أن الأمر بقتل المشركين والكفار ليس عاماً كأنه مبدأ أو أصل في «الإسلام/الدين»، وإنما هو حُكْمٌ خاصٌّ بأولئك الذين لا يحترمون عهودهم ولا يترددون عن مُحارَبة «الإسلام» و«المسلمين»، وشاهدُه المُبين ورودُ الاستثناء مُكرَّراً بالنسبة للمُعاهدين ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 4] و﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: 7] وتأكيده أنه يجب أن يُحَلَّى سبيلهم طالما حفظوا عهودهم ولم يظاهروا على مُحارَبة المسلمين ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 7]. وأما حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ، فَاقْتُلُوهُ»، فمُحكومٌ أولاً بالأصل العام، ثم إنه مردودٌ إلى المُمَارَسة الفعلية التي تُثَبِّتُ أَنَّ الرَّسُولَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يَقْتُلْ مُنَافِقاً قط؛ فضلاً عن أن «تَبْدِيلَ الدِّينِ» لا يَنْحَصِرُ في تَغْيِيرِ الْمُعْتَقَدِ، بل قد يَشْمَلُ تَغْيِيرَ «الْوَلَاءِ» و«الطَّاعَةِ» (يَنسَى كَثِيرُونَ أَنَّ هَذَا - أَيْ «الْوَلَاءِ» و«الطَّاعَةِ» - من معاني «الدين» الأساسية!). فهو، إذاً، حديثٌ لا يَنْقُضُ الْأَصْلَ الْمُحْكَمَ ولا يُشْرَعُ إِطْلَاقاً قَتْلَ مَنْ يَخْرُجُ مِنْ «الإسلام» إلى دينٍ آخر غيرِه، وإنما يُنَصُّ على قَتْلِ «الْمُرْتَدِّ» الخائن لجماعته والمُحَارِبِ الْمُتَعَاوِنِ مع العدوِّ.

ولقد عَزَّ «الإسلام» ديناً عالمياً منذ قرون، فلا يُعْتَدُ ببضعةِ آحادٍ أو عشراتٍ مِمَّنْ يُمَكِّنُهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ فَيَنْتَقِلُوا إِلَى الْإِيمَانِ بِغَيْرِهِ ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 54].

ومن ثَمَّ، فإنَّ المُسْلِمَ الْعَالِمَ بِدِينِهِ لَا يَمْلِكُ أَنْ يُنْكَرَ «حُرِّيَّةَ الْمُعْتَقَدِ

والضمير»، لأنَّ ربَّ العالمين لم يُكرِهْ أصلاً عباده على الإيمان به، بل بعث فيهم الأنبياء والرُّسل مُبشِّرين ومُنذرين، وجعل خاتمهم مُحَمَّدًا رسولاً مُصدِّقاً لمن خلا قبله من الرُّسل ومُصطفى بصفته «نبيِّ الرَّحمة» للعالمين جميعاً ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبا: 28]؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. فالناس، إذاً، قد خيَّرهم ربُّهم وتركهم يَكدِّحون كدِّحاً إلى يومِ لقائه، فلا يحقُّ إطلاقاً لأحدٍ من دُون الله أن يستعبدَهم فيُلزِمهم بما لم يُلزِمهم به ربُّهم سبحانه ﴿قَالَ يَقُولُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ يَنبَغٍ مِنْ رَبِّي وَعَلَيَّْ رَحْمَةٌ مِّنْ عِندِهِ فَعَبَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْلَزْتُكُمْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كِدِرْهُون﴾ [هود: 28].

وعليه، فإنَّ «حريةَ المُعتقَد والضمير» أصلٌ مُقَوِّمٌ في دين «الإسلام» لا سبيل إلى إخفائه أو التلاعب به بحسب الحاجة. وإلا، فإنَّ نَفْيَه يُؤدِّي إلى إبطال «الإسلام» نفسه الذي لا سبيل إلى قيامه، في الواقع، إلّا على أساس أنَّ الناس مدَّعُونَ إلى الاختيار بإرادتهم بين الحقِّ والباطل. وبالتالي، فإنَّه لا يصحُّ في منطق الشَّرْع أن يكون المرءُ حرّاً في الدُّخول إلى «الإسلام» وألّا يبقى كذلك إذا شاء الخروج منه فيما بعد، وهو ما يُؤكِّد أنَّ الإفتاء حديثاً بقتل المُرتد أقرب إلى التَّيه منه إلى الفقه!

ولأنَّ «المُبتليين» لا يَلْتَفِتون عادةً إلّا إلى ما استقرَّ داخل أنفسهم، فإنَّهم سيَمُرُّون سريعاً على تأكيد أنَّ ذلك الأمر قائمٌ في «الإسلام/الدين» بما هو نصوصٌ مُحَكِّمة ومُمارَسةٌ نبويةٌ نموذجية. ولن تراهُم إلّا مُنزِلين نحو الحديث عن «الإسلام/التدين» في ارتباطه أساساً بالتَّجربة العمليَّة للأفراد والمجتمعات بما هي تجربةٌ مشروطةٌ تاريخياً وموضوعياً. وسيقولون، من ثَمَّ، إنَّ «الإسلام» لا يحترم «حريةَ المُعتقَد والضمير» كأنَّهم في سعيهم لردِّه كدعوة دينيَّة لا يَأْبَهُون للخلط بين «المِثال» الثابت و«الواقع» المُتغيِّر! وإنَّهم ليَغفلون عن أنَّ ما تُسَوَّلُ لهم أنفسهم إجراؤه على «الإسلام» يصحُّ، وفَقَّ منطقهم المغلوط، إجراؤه على مبادئ «الحداثة» ذاتها مُمَثَّلةً في واقع الدُّول الديمقراطيَّة الغربيَّة التي لم تكتفِ بغزو القارات الثلاث واحتلالها واستبعاها سياسياً واقتصادياً وثقافياً، بل

واصلت نُزوعها إلى التَّوَشُّع والهيمنة عالمياً مُعْتَمِدةً على الكَيْل بمكيالين
وضاربةً بـ«حقوق الإنسان» غُرَضَ الحائط!

وفيما وراء ذلك، لا بُدَّ من إدراك أنَّ واقع المجتمعات الإسلامية شَهِد،
منذ «الفتنة الكبرى» بين أجيال الصَّحابة والتَّابعين، تعدُّداً عَقْديّاً واختلافاً فِكْريّاً
ارتبط بنشأة «الفرق» السياسيَّة (خوارج، وشيعة، ومُرجئة، إلخ.) التي ما لَيْثَتْ
أن تلبورت في صورة مذاهب «كلامية» و«فقهية» كان بينها من الخلاف الفكريِّ
بقدر ما كان بينها من النَّزاع الدُّنيويِّ والفرقة السياسيَّة.

وهكذا، فعلى الرَّغم من أنَّ المطلوب دينياً إنّما هو أن تكون «أمةُ
المُسلمين» واحدةً ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾
[الأنبياء: 92]، ﴿وَلَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 52]، فإنَّ
الدُّخول والاستمرار في دَوَّامة «الفِتَن» يَقُود إلى استبعاد تلك الوحدة العَقْدية
والدينيَّة التي تفترض أن يكون «المؤمنون» على قلبِ رجلٍ واحدٍ. ومن هُنا،
يبدو أنَّ الانتماء إلى «الإسلام/الدِّين» نفسه لا يَتَحَقَّق واقعيّاً إلّا على مُقتضى
التَّعدُّد والتنوُّع الذي يجعل البناء العُمُرانيَّ والحضاريَّ لـ«الإسلام/الأمة» يَتِمُّ
في صورة «مجتمع مفتوح» يُتَبَّح التَّعايُش والتَّعارُف بين كلِّ الأعراق والأديان
والثقافات. ولا يخفى، بهذا الخصوص، أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة لم تحتفظ
بطوائفها ومِلَلها فقط، بل راکمت من المذاهب والطُّرُق ما يُعبِّر عن رُوح
«الإسلام/الدِّين» بقدر ما سَمَحَتْ بتمثِّلها شروط الواقع المَعِيش.

وفي جميع الأحوال، يَحْسُن الانتباه إلى أنَّ المُشكلة بالأساس ليست في
إثبات «حُرِّيَّة المُعْتَقَد والضَّمير» حقّاً مكفولاً لكلِّ مُواطن تماماً كما انتهى النَّاسُ
إلى إقرارها في «الإعلان العالميِّ لحقوق الإنسان» (1948)، وإنَّما هي في
وُجود جهاتٍ عالميَّة ومَحليَّة تستغلُّ ذلك الإقرار للمُساوِمة والابتزاز في ظلِّ
أنظمةٍ حُكْم فاشلةٍ لا ترى فقط أنَّ شرعيَّتها لا تُتَبَّح إلّا باعتبار أنَّها هي وحدها
«حاميَّة المِلَّة والدِّين»، بل تعمل على استغلال الوُعاظ والفُقهاء لتبرير سياساتها
القائمة على «الاستبداد» و«الإفساد».

ولأنه لمن المؤسف جداً أن يتخرط في «التضليل»، بهذا الخصوص، كل من دُعاة «حقوق الإنسان» ودُعاة «حقوق المسلمين» على السواء، فتجد الأولين يتباكون - بمناسبة ومن دونها - على الوضع الشكلي لـ «حقوق الإنسان»، وتجد الآخرين يتلکّون في الاعتراف اللازم شرعاً بما أقره للناس جميعاً ربُّهم حتى يكونوا مسلمين طوعاً لا كرهاً!

وكما أن بعض «الإسلاميين» (وبلّة «الإسلامانيين»⁽¹⁾) مُحطّون في ظنهم أن إقرار «حرية المعتقد والضمير» يفسح حصراً المجال لـ «الإباحية» و«الرذّة»، فإن «العلمانيين» واهمون جداً في طمعهم أن يؤدي إقرار هذا الحق إلى خروج الناس من «الإسلام» أفواجاً بما يُمكنهم من تكثير أعدادهم بصفتهم حملة «التنوير» و«الحدّاث» في محيط من الحشود «الظلاميّة». وإن الفريقين كليهما لَيَسِيان أن «الدولة الراشدة» لا تقوم فقط على إقرار مبدأ «حرية المعتقد والضمير» (ضمن مجموع «حقوق الإنسان» المتعارفة عالمياً)، بل تعمل على توفير الشروط الموضوعية التي تكفل للمواطن أن يُميّز ويختار بين «الحسن» و«القيح» وبين «الحق» و«الباطل».

وهكذا، وبخلاف ما يظنه أدياء «العلمانية» بين ظهرائنا، فإنه لا يكفي أن يُنصّ دستورياً على «حرية المعتقد والضمير» حتى يكون الناس في مأمن من الفتنة بالذين أو فيه، لأنّ مثل هذا التنصيص يُعدّ ذريعة للإضرار بكلّ فئات «المُحرّومين» و«المُفَرَّغين» في ظلّ واقع السياسات الفاشلة عالمياً حيث لا يضمن لهم نظام «الاقتصاد» من الوسائل ما يَفكّ رقابهم من قيود (وسُوف) سوق الشغل والتبادل الحرّ، ولا يُمكنهم نظام «التعليم» من الأسلحة المناسبة لمُقاومة «التضليل» العمومي سواء أكان من قِبل من يرى أن «الإيمان» بالله واجب بلا

(1) لفظ «إسلامانيّ/إسلامانيّة» مُولّد بالنسب إلى اسم «إسلام» بواسطة لاحقة المُبالغة «انيّ/انية» للدلالة على «كل ما له صلة بالمبالغة في تصوّر الإسلام أو العمل به». أمّا لفظ «إسلامويّ/إسلامويّة»[، فلا تعليل له في نسق التصريف العربيّ لأنّ إمكان «إسلاميّ/إسلاميّة» يَمْنَعُه ولأنّ معنى المُبالغة يُؤدّيه لفظ «إسلامانيّ/إسلامانيّة».

«دليل» أم من طرف من يزعم أن الأخذ بـ«العقل» و«العلم» يفرض نفسه بلا «إيمان». ولذا، فإن الدولة لا يجب عليها فقط أن تحمي الناس في ممارستهم لأي دين أو تصوّر يختارونه، بل يجب عليها - أيضاً وبالأساس - أن تُمكنهم من امتلاك واستعمال أدوات الدفاع عن أنفسهم ضد أشكال «العنف الرمزي» في مجالٍ عموميٍّ يفترض فيه أن يكون مفتوحاً للجميع من دون تمييز أو تفضيل⁽¹⁾.

ولأن الأمر يتعلّق، في نهاية المطاف، بمجتمع يُراد له أن يكون حُرّاً ومفتوحاً، فإنّ تشريع «حرية المُعتقَد والضّмир» من شأنه أن يَمنع «الإكراه» و«الاضطهاد»، ويُطلَب من ورائه أن يؤسّس المجال العموميّ برُمته على النحو الذي يجعل «حرية الفكر» و«حرية التعبير» الكيّنين مُترابطتين بحيث لا تكون «المعقوليّة» تحكماً أو تسيباً من دون قريبتها «المسؤوليّة» التي تفرض بناءها على «التشارك» و«التفاوض». ومن هنا، فإنّ قيام «الدولة الرّاشدة» يُوجب إعمال سيرورة «التّرشيد» بما هي نقلٌ عمليٌّ لـ«المعقوليّة» من مُستوى الامتياز التّخويّ إلى مُستوى «الاشتراك العموميّ في الرّشد»، وأيضاً بما هي تفعيلٌ لـ«المسؤوليّة» كـ«معاملة أخلاقيّة تشاركيّة» (أي، بالتحديد، كـ«مُخالقة تعارُفيّة»).

وإذا تبيّن أنّ «الإسلام/الدين» لا يتعارض مع «حرية المُعتقَد والضّмир» وأنّه يدعو إلى إقامة «الدولة الرّاشدة» كسلطات مؤسّسة شرعيّاً وقانونيّاً تعمل على تحرير «الفكر» و«الدّعوة» وعلى حماية الناس من الفتنة بالدين أو فيه، فإنّ ما ينبغي تبيّنه كذلك هو أنّ الذين يحِرّصون على إظهار «الإسلام» كما لو كان ديناً قائماً على «الاضطهاد» و«الاستبداد» لا يفعلون ذلك إلّا لكي يَضمنوا ظهورهم - في آنيّ واحدٍ - بصفةٍ من يَستमित في النّضال من أجل التّمكن العموميّ لـ«حرية المُعتقَد والضّмир» وبصفةٍ من يتعرّض دوماً لـ«الاضطهاد» و«التكفير» من قِبَل «جُمهور المُسلمين» و، بالأخص، على أيدي وبالسنة

(1) انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب: في التمكن «المادي» للأمن «الروحي».

«الْمُتَطَرِّفِينَ» منهم الذين يُسَمُّونَ أَنْفُسَهُمْ «سَلَفِيِّينَ» وَيُسَمِّيهِمْ خُصُومَهُمْ «أُصُولِيِّينَ»!

وإنَّ وُجُودَ بَعْضِ جُهَاثِ الْمُسْلِمِينَ أَوْ غُلَاتِهِمْ، مِمَّنْ يَرْفُضُونَ «حُرِّيَّةَ الْمُعْتَقَدِ وَالضَّمِيرِ» وَلَا يَتَرَدَّدُونَ فِي إِذَاءِ دُعَائِهَا (بِتَكْفِيرِهِمْ أَوْ مُقَاصَاتِهِمْ أَوْ حَتَّى بِالتَّحْرِيزِ عَلَى قَتْلِهِمْ)، لَا يُبْرِرُ كُلَّ «التَّضْلِيلِ» الَّذِي يَتَعَاطَاهُ أَدْعَاءُ النَّضَالِ الْحَقُوقِيِّ وَلَا يَكْفِي لِنَفْيِ حَقِيقَةِ أَنَّ «الإِسْلَامَ» دِينٌ يَسْتَكْرِ «الإِكْرَاهَ» بِإِطْلَاقٍ وَلَا يَرْضَى لِأَتْبَاعِهِ التَّلَبُّسَ بِجَرَائِمِ الظُّلْمِ وَالْعُدْوَانِ.

لَكِنْ، يَجْدُرُ تَأْكِيدَ أَنَّ مَنْ يَتَغَانَى فِي الظُّهُورِ بِمَظْهَرِ «الضَّحِيَّةِ» بِتَهْوِيلِ ذَلِكَ الْإِنْحِرَافِ يَسْعَى، بِالْأُخْرَى، لِإِثْبَاتِ أَنَّ سَبَبَ مُعَانَاتِهِ لَيْسَ شَيْئاً آخِراً غَيْرَ هَذَا «الإِسْلَامِ» الْقَائِمِ جَوْهَرُهُ، حَسَبَ زَعْمِهِ، عَلَى «التَّكْفِيرِ» وَ«اللَّاتَسَامُحِ». وَلَا يَخْفَى أَنَّ مَنْ كَانَ ذَاكَ شَأْنَهُ إِنَّمَا هُوَ مُضَلَّلٌ بِامْتِيَازٍ، لِأَنَّهُ فِي مَسْعَاهُ ذَلِكَ لَا يَكَادُ يَهْتَمُّ إِلَّا بِضَمَانِ مَصْلَحَتِهِ الْخَاصَّةِ أَوْ الْفُتُوَّةِ بِأَقْلِّ التَّكَالِيفِ، بِحَيْثُ لَا تَرَاهُ مُسْتَعِدَّةً لِلْعَمَلِ عَلَى إِثْبَاتِ نَفْسِهِ بِالْاجْتِهَادِ فِي بِنَاءِ الشُّرُوطِ الْمَوْضُوعِيَّةِ الْمُحَدَّدَةِ لِقِيَامِ «التَّرْشِيدِ» كَتَوْزِيعٍ عَادِلٍ لَوْسَائِلِ مُمَارَسَةِ «المَعْقُولِيَّةِ» وَالتَّهْوُوسِ بِأَعْبَاءِ «المَسْئُولِيَّةِ»، وَإِنَّمَا تَجِدُهُ يَكْتَفِي دَوْرِيَّاتٍ بِإِطْلَاقِ الْفُقَاعَاتِ وَإِثَارَةِ الزَّوَابِعِ لِلْقَتْلِ الْإِتْبَاهِ إِلَى شَخْصِهِ وَتَرْسِيخِ فِكْرِهِ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْخِلَاصِ إِلَّا عَلَى أَيْدِي أَمْثَالِهِ مِنْ حَمَلَةِ «التَّنْوِيرِ».

وَكَمَا أَنَّ «الإِسْلَامَ» لَا يَقْبَلُ التَّفَاقُ، فَإِنَّهُ أَيْضاً لَا يَخْشَى الْمُنَافِقِينَ مَهْمَا تَكَاثَرُوا أَوْ تَكَالَبُوا؛ مِمَّا يَجْعَلُ الْعَمَلَ بِهِ وَلَهُ بِصِفَتِهِ «دِينَ الْحَقِّ» يُوجِبُ مُوَاجَهَةَ أَصْنَافِ «التَّضْلِيلِ» وَ«الْمُضِلِّينَ» تَدْبِيراً عَمَلِيّاً بِالْحِكْمَةِ وَمُجَادَلَةً نَّظَرِيَّةً بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

- 13 -

لا إكراه في الدين: قَبْلَ «الإسلام» وبعده!

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ
بِالطَّلَافِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا
وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جِئْنَا بِكَ
النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ
وَيَجْعَلُ الرِّخْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 99 - 100]
﴿إِلَّا مَنْ أَكْثَرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ﴾ [النحل: 106]

الذين يَنطلقون من مُسلمة أن «حقوق الإنسان»، كما صيغت حديثاً قبل
بضعة عقود، تُمثِّلُ قطعة معرفية وسياسية بالنسبة إلى كلِّ ما سَبَقها دينياً وفلسفياً
لا يكتفون فقط بارتكاب مُغالطة منطقية (إيجاب «الانفصال» حيث لا مناص من
إثبات «الاتصال»)، وإنما يَجْرُؤون على الوقوع في مُفارقة تاريخية تتمثل في
رُجوعهم الاستدباري لمحاكمة كلِّ «الثراث» الفكري والديني المُتعلق بالعصر
الوسيط والعصر القديم كما لو كان ثراثاً يُعبر فقط عن طبائع «الاستعباد»
ومصائب «الاستبداد»!

ولذلك، فلا عجب أن تجدهم يُصرّون إصراراً على القول بأن نصّ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لا يُعبّر عن رُوح «الإسلام/الدّين» الذي يبقى - في ظنهم - نظاماً عقديّاً ومذهبيّاً قائماً على «الإكراه» قهراً وتسلّطاً.

ومن لم يَجِدْ بُدْأً من الاعتراف بامتياز «الإسلام» على غيره، تَرَاهُ يَقْضِرُ دَلَالَةَ ذَلِكَ النَّصِّ عَلَى حَالِ النَّاسِ قَبْلَ الدُّخُولِ فِيهِ أَوْ حَالَةَ «أَهْلِ الْكِتَابِ» (اليهود والنصارى) الَّذِينَ كَانُوا يُجَبَّرُونَ - رَغْمَ ذَلِكَ - عَلَى دَفْعِ «الْجِزْيَةِ» (لِلْبَقَاءِ، فِي ظَنِّهِ، عَلَى دِينِهِمْ؛ وَلَيْسَ لِحِمَايَةِ أَنْفُسِهِمْ وَمُتَمَلِّكَاتِهِمْ مِنْ دُونِ الْمُشَارَكَةِ فِي الْحَرْبِ!)، وَإِلَّا فَإِنَّهُ لَا يَتَرَدَّدُ عَنِ الْقَوْلِ بِأَنَّ حُكْمَ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قَدْ نُسِخَ بَعْدَ نُزُولِ مَا سُمِّيَ جَزَاءً «آيَةَ السَّيْفِ».

وإذا كانت البداة تُحْكَمُ بأنَّ أمرَ القلوب لا سبيل إليه - في الواقع - مَهْمَا تَكُنْ سَطْوَةُ القهر والسُّلطان، فَإِنَّ مُشْكَلَةَ «حُرِيَّةِ الْمُعْتَقَدِ وَالضَّمِيرِ» لا يُمكنُ أَنْ تَعَالَجَ فِي «الإسلام» فقط بنفي أخذِهِ بـ«الإكراه في الدِّينِ»؛ وإنَّما لا بُدَّ من تَبَيُّنِ أَنَّ «رُوحَ الدِّينِ» - و، من ثَمَّ، «رُوحَ الشَّريعةِ» - لا تَنفَكُ فِيهِ عَنِ الإِيْمَانِ بِأَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّمَا يَتَعَرَّفُ لعباده ابتداءً بِأَنَّهُ «الرَّحْمَانُ، الرَّحِيمُ» وبِأَنَّهُ ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأعراف: 151]؛ [يُوسف: 64 و92]؛ [الأنبياء: 83]، بل بِأَنَّهُ سبحانه ﴿خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ [المؤمنون: 109 و118] وَأَنَّ ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] وَأَنَّ «رَحْمَتَهُ سَبَقَتْ نِقْمَتَهُ» ([البخاري: 7553 و7554]؛ [مسلم: توبة 14 - 16] وبِأَنَّهُ «لَا تُنْزَعُ الرَّحْمَةُ إِلَّا مِنْ شَقِيٍّ» ([الترمذي: بر، 16]؛ [أحمد: 3، 301، إلخ.])، وَأَنَّ سَيِّدَ الْمُرْسَلِينَ وَنَبِيَّ «الإسلام» أَخْصَصَ بِالرَّحْمَةِ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ([الأنبياء: 107]. ومعنى هذا أَنَّ الْعَذَابَ لَا يَحِقُّ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ وَأَنَّ الْعِقَابَ جَزَاءُ الْمُجْرِمِينَ!

ومن ثم، فإنّ من مبادئ «فقه الشريعة» (كما يُقرّر علمُ «أصول الفقه») أنّ
«الخرج مرفوعٌ شرعاً» ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ
لِيطَهَّرَكُمْ﴾ [المائدة: 6]؛ ﴿هُوَ اجْتَبَأَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:
78] وأنّ «الضرورات تُبيح المحظورات» ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ
عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 173]؛ ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

[النخل: 115] وَأَنَّ «الْحُدُودَ (العُقُوبَات) تُدْرَأُ بِالسُّبُهِاتِ» («أَدْفَعُوا الْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهَا مَذْفَعاً.» [ابن ماجه: حدود، 5]؛

«أَدْرُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ لَأَنْ يُخْطَى فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطَى فِي الْعُقُوبَةِ!» [الترمذي: حدود، 2]، وَأَنَّ «الرَّفْقُ مَطْلُوبٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ» («إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ.» [البخاري: 6024]؛ «[...] إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ وَيُعْطِي عَلَيْهِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُفْرِ.» [مسلم: 2593]؛ [ابن ماجه: أدب، 9]؛ «إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانُهُ.» [مسلم: بر، 78] [أبو داود: جهاد، 1]. وبالتالي، فهذه آفات «الإكراه» و«العنف» و«المُبتلون» من جعل «الإسلام/الدين» قريباً لآفات «الإكراه» و«العنف» و«التَّرهيب» كما يَعيَج بها واقع «التدين» لدى العوام والجهلاء من المسلمين فإِراد، من ثم، إلصاقها ظُلماً وعدواناً بدين الله!

وهكذا، فالثابت في «الإسلام» أَنَّ «الدين» أصله «الاختيار» وَأَنَّ «التكليف» لَا يَكُونُ إِلَّا مع «الرُّشد»، لَأَنَّ «الإنسان» قَدْ حَمَلَ الْأَمَانَةَ طَوْعاً وَلَمْ تُفْرَضْ عَلَيْهِ كَرْهاً «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً» [الأحزاب: 72] وَأَنَّ بني آدم قَدْ كَرُمُوا وَفُضِّلُوا عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْعَالَمِينَ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَلَدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» [الإسراء: 70]. فلا أسخف، إِذَا، مِمَّا كَانَ وَلَا يَزَالُ يُلَوِّكُهُ «أنصافُ الذُّهَاءِ» مِنْ أَنَّ كَرَامَةَ «الإنسان» وَحُرِّيَّتَهُ لَا تَتَحَقَّقَانِ إِلَّا بِنَفْيِ «الألوهية» إلحاداً أو إبطال «الدين» تذهيراً!

لَقَدْ أُعْتِيدَ أَنْ يُعْتَرَضَ عَلَى السُّمُولِيَّةِ التَّشْرِيعِيَّةِ لِمَبْدَأِ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بِنَصِّ قُرْآنِي [الثَّوْبَةُ: 1 - 15] وَأَيْضاً، بِنَصِّينِ حَدِيثَيْنِ («أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ؛ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ.» [البخاري: 25؛ مسلم: 21 - 22]؛ «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» [البخاري:

3017، 6922] كما لو أن «الإسلام» دينٌ لم يُفرض إلّا بقوة السيِّف ولا يمكن أن يستمرَّ إلّا بفعل «الإكراه» ومع «الاضطهاد».

لكنَّ أيَّ تبيينٍ جادٍّ يَفُود إلى أنَّ القراءة النَّسَقِيَّة لِنصوص «القرآن» و«الحديث» في سياقها تُردُّ مثل ذلك الاعتراض وتؤكد، في المُقابل، أنَّ مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أصلٌ مُقَوِّمٌ لشريعة «الإسلام» من دُون أيِّ تقييد أو تخصيص: إنَّه حاكمٌ قبل الدُّخول في «الإسلام» وحتى من بعد اعتناقه لمن شاء الخروج منه!

وعلى الرَّغم من كلِّ التَّبايُن الموجود بين المُفسِّرين حول سبب نُزول آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (أفي الأنصار أم في رجلٍ أو امرأة ممن أرادوا إكراه أبنائهم على الدِّين) وتوجُّهها الحُكْمِي (خاصَّة أو عامَّة أو منسوخة أو مُحكَّمة غير قابلة للنَّسخ)، فإنَّ الرَّاجح هو أنَّ هذه الآية مُحكَّمة وليست منسوخة بأيِّ حال (يقول ابن جرير الطُّبري [224 - 310 هـ]: «وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً»⁽¹⁾ أو «أنكر أن يكون منها شيء منسوخ»⁽²⁾) وأنَّ جُمهور المُفسِّرين يثبت أنَّ الدُّخول في «الإسلام» لا يَكُون بتاتاً بالإكراه والقهر.

ونجد، بهذا الصَّدَد، أنَّ الزَّمَخْشَرِي (467 - 538 هـ) يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أيَّ لم يُجبرِ الله أمرَ الإيمان على الإِجبار والقَسْر، ولكنَّ على التَّمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَبِينًا﴾ أفأنت تُكرِه النَّاسَ حتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟ [يونس: 99]؛ أيَّ لو شاء، لقَسَرهم على الإيمان؛ ولكنَّه لم يفعل وبَنَى الأمر على الاختيار؛ ﴿قَدْ بَيَّنَّ الرَّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾: قد تميَّز الإيمان من الكفر بالدلائل الواضحة [...]»⁽³⁾. ويقول ابن كثير (700

(1) أنظر: ابن جرير الطُّبري، تفسير الطُّبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 5، ص. 414.

(2) أنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطُّبري، تفسير الطُّبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1422هـ/2001م، ج 4، ص. 553.

(3) أنظر: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبود الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العيكان، ط 1، 1418هـ/1998م، ج 1، ص. 476.

- 774هـ) في تفسير تلك الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أي لا تُكْرَهُوا أحداً على الدُّخُول في دين الإسلام، فإنه يَبَيِّن واضحاً، جَلِيَّةً دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكْرَه أحدٌ على الدُّخُول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه عن يئنه؛ ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يُفِيده الدُّخُول في الدين مُكْرَهاً مَقْسُوراً⁽¹⁾.

ويقول الشيخ محمد عبده (1849 - 1905): «كان معهوداً عند بعض الملل - لا سيما النصارى - حمل الناس على الدُّخُول في دينهم بالإكراه. وهذه المسألة أُلصِقُ بالسياسة منها بالدين لأن الإيمان هو أصل الدين، وجوهره عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان، ولذلك قال تعالى بعد نفي الإكراه ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، أي قد ظهر أن في هذا الدين الرُّشد والهدى والفلاح والسَّير في الجادة على نور، وأن ما خالفه من الملل والنحل على غي وضلال⁽²⁾». ثم عَقَّب قائلاً: «وَرَدَ بمعنى هذه الآية قوله تعالى: [10: 99] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَن تَكْفُرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، ويؤيِّدُهما الآيات الكثيرة الناطقة بأن الدين هداية اختيارية للناس تُفَرِّض عليهم مُؤَيِّدة بالآيات والبيِّنات وأن الرُّسل لم يُعْثُوا جبارين ولا مُسَيطِرِينَ، وإنما بُعْثُوا مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ [...]». فقلوه تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قاعدة كُبرى من قواعد دين الإسلام وركنٌ عظيمٌ من أركان سياسته، فهو لا يُجَبِّز إكراه أحد على الدُّخُول فيه ولا يسمح لأحد أن يُكْرَه أحداً من أهله على الخروج منه. وإنما نَكُون مُتَمَكِّنِينَ من إقامة هذا الرُّكن وحفظ هذه القاعدة إذا كُنَّا أصحاب قوَّة ومَنعة نَحْمِي بها ديننا وأنفسنا ممَّن يُحاول فِتْنَتَنَا

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، [ط 1، 1418هـ/1997م]؛ ط 2، 1420هـ/1999م، ج 1، ص. 682.

(2) أنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ/1947م،

ج 3، ص. 37.

في ديننا اعتداءً علينا بما هو آمنٌ أن نعتدي بمثله عليه [؟] إذ أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة وأن نجادل المخالفين بالتي هي أحسن مُعتمدين على أن نُبين الرُّشد من الغي بالبرهان: هو الصُّراط المُستقيم إلى الإيمان، مع حرية الدِّعوة، وأمن الفتنة؛ فالجهاد من الدِّين بهذا الاعتبار، أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياجٌ له وجُتة. فهو أمرٌ سياسيٌّ لازمٌ له للضرورة. ولا ألتفاتٌ لِمَا يَهْذِي به العوام، ومُعلِّموهم الطَّعام، إذ يزعمون أنَّ الدِّين قام بالسِّيف وأنَّ الجهاد مطلوبٌ لذاته، فالقرآن في جملته حجةٌ عليهم.⁽¹⁾

ونجد سيّد قطب (1906 - 1966) - وهو الذي صار يُعدّ زعيماً للتطرّف الاسترهابيّ! - يقول في تفسيره لآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: «إنّ قضية العقيدة - كما جاء بها هذا الدِّين - قضية اقتناع بعد البيان والإدراك؛ وليست قضية إكراه وغضب وإجبار. ولقد جاء هذا الدِّين يُخاطب الإدراك البشريّ بكلِّ قُواه وطاقاته. يُخاطب العقل المُفكّر، والبداهة النّاطقة، ويُخاطب الوجدان المُنفعل، كما يُخاطب الفطرة المستكنّة. يُخاطب الكيان البشريّ كلّهُ، والإدراك البشريّ بكلِّ جوانبه؛ في غير قهر حتّى بالخارقة الماديّة التي قد تُلجئ مُشاهدّها إلجاءً إلى الإذعان، ولكن وعيه لا يتدبّرها وإدراكه لا يتعلّقها لأنّها فوق الوعي والإدراك. وإذا كان هذا الدِّين لا يُواجه الحسّ البشريّ بالخارقة الماديّة القاهرة، فهو من باب أولى لا يُواجهه بالقوة والإكراه ليُعتنق هذا الدِّين تحت تأثير التهديد أو مُزاولة الضُّغط القاهر والإكراه بلا بيان ولا إقناع ولا اقتناع. وكانت المسيحيّة - آخر الدِّيانات قبل الإسلام - قد فُرِضت فرضاً بالحديد والنّار ووسائل التعذيب والقمع التي زاولتها الدّولة الرومانيّة بمجرد دخول الإمبراطور قسطنطين في المسيحيّة. [...] فلما جاء الإسلام عقب ذلك جاء يُعلن - في أوّل ما يُعلن - هذا المبدأ العظيم الكبير: ﴿لَا

(1) المرجع السابق نفسه، ج 3، ص. 38 - 40.

إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴿١﴾ وفي هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان؛ واحترام إرادته وفكره ومشاعره؛ وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد؛ وتحمله تبعه عمله وحساب نفسه. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني[١]، التحرر الذي تُنكره على الإنسان في القرن العشرين مذاهب مُعتسفة ونُظُم مُدَلَّة؛ لا تسمح لهذا الكائن الذي كرمه الله - باختياره لعقيدته - أن ينطوي ضميره على تصوّر للحياة ونُظُمها غير ما تُمليه عليه الدولة بشى أجهزتها التوجيهية، وما تُمليه عليه بعد ذلك بقوانينها وأوضاعها؛ [...] إن حرية الاعتقاد هي أولى حقوق «الإنسان» التي يثبت بها وصف «الإنسان». فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً[٢]. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة[٣]، ولآ فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة. [...] والتعبير هنا يرد في صورة النقي المطلق: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [٤]، نفي الجنس كما يقول التحويون[٥]، أي نفي جنس الإكراه. نفي كونه ابتداءً. فهو يستبعده من عالم الوجود والوقوع، وليس مجرد نهي عن مُزاوَلته. والنهي في صورة النقي - والنقي للجنس - أعمق إيقاعاً وأكد دلالةً[٦].

ويأتي محمد الطاهر ابن عاشور (1879 - 1972) فيقرر: «ونفي الإكراه خبرٌ في معنى النهي، والمُرَاد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تُكْرَهُوا أحداً على اتِّباع الإسلام قسراً، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصّاً. وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدِّين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار. وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المُشركين على الإسلام، وفي الحديث: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ [٧]؛ إِلَّا بِحَقِّهَا»[٨]. ولا جائز أن

(١) أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، [ط ١، 1972]؛ ط 32، 1423 هـ/

2003م، مجلد 1، ص. 291.

(2) سبق تخريجه في صفحة (133).

تكون هذه الآية نزلت قبل ابتداء القتال كله، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة [...]»⁽¹⁾. (ويلاحظ أن إيراد ابن عاشور لآراء السلف المتباينة بعد رآيه هذا لم يكن إلا للاستئناس بها، كما ينبغي أن يلاحظ أن عبارته «وقوله ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ واقع موقع العلة لقوله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ولذلك فصلت الجملة.» تعد تأكيداً لكون الآية الكريمة من المحكم العام الذي لا يصح أن يجري عليه النسخ تماماً كما سبق أن بينه الطبري).

وعليه، فكل من ذهب ولا يزال إلى أن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد نسخت أو خصصت يغفل عن أمرين أساسيين: أولهما عموم الصيغة فيها («لا» النافية للجنس: نفى لكل أنواع الإكراه)، وثانيهما بيان العلة من نفى الإكراه في الدين (تبين الرشد من الغي: ظهور الإسلام وانتصاره على الشرك وغيره من الملل؛ وإن الآيات التي بعدها [البقرة: 257 - 260] لتؤكد هذا الأمر بما لا ينكره إلا جاهل أو جاحد: «إبراهيم» في مُحاجَّته عن ربه ومثل الذي ذهب مُتسائلاً عن البعث والنشور!).

وأخيراً، لعل في تعقيب المُستغرب الفرنسي جاك بريك (1910 - 1995)، ضمن ترجمته للقرآن، على آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ خير بيان يُقرّر تلك الحقيقة، إذ يقول: «يُسْتَشْفَقُ تقدّم الوحي الجديد، في اتّجاه العقل والحرية، من هذه الآية، وهو ما أتى بيانه مباشرة بعد آية الكرسي»⁽²⁾.

وفيما وراء ذلك، فإنّ هناك من درس موضوع حرية الاعتقاد في «الإسلام» وانتهى إلى تأكيد أن مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أصل شرعي مُحكم

(1) أنظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، للنشر، تونس، 1984، ج 3، ص. 26.

(2) النص الفرنسي الأصلي هو:

«Le progrès de la nouvelle révélation, dans le sens de la raison et de la liberté, ressort de ce verset, lequel est mis en évidence, venant tout de suite après le verset du Trône». Cf. Jacques Berque, *Le Coran : Essai de traduction*, édition revue et corrigée, éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 63, note v 256.

ومبدأ عامٌ حاكمٌ. ويَجْدُرُ، بهذا الخصوص، ذكر عمل عبد الرحمن حللي في كتابه «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية»، حيث يستخلص قائلاً: «إنَّ ما قدّمناه في دراستنا لآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ والآيات المؤصّلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردّة كما عرّض له القرآن، يُؤكّد لنا عُموم التّهي عن الإكراه في الدّين بما يشمل المُرتدّ الذي يَكْفُر بعد الإسلام، إذ علّة نفي الإكراه مُتَحَقِّقَةٌ فيه، فقد تبيّن الرُّشد من الغي بالنسبة له؛ كما أنّ نصوص القرآن، التي تحدّثت عن الكفر بعد الإيمان لا تُساعد على القول بقتل المُرتدّ[...]

بل تُؤكّد العكس فنجد الذين كفروا بعد إيمانهم أناساً يعيشون بين المسلمين على كُفرهم الجديد وربما أسلموا ثمّ عادوا إلى الكفر واستمروا عليه وازدادوا فيه. إلّا أنّ ما نجده من نصوص في السّنة، وما أوضحناه من اتّجاهات في التّعامل مع موضوع الردّة، وما نجده في المُصنّفات القديمة منذ القرن الخامس الهجري من أنّه لم يقع في شيء من المُصنّفات المشهورة أنّ النّبِيّ صلى الله عليه وسلم عاقب مُرتدّاً أو زنديقاً بالقتل [...]

وما يُؤكّده الباحثون من أنّ ألفاظ الردّة التي وردت على لسان المؤرّخين والتي عبّروا بها عمّا حدث من بعض الأعراب في صدر خلافة الصّدّيق - رضي الله عنه - لا تعني الكُفر المُخْرِج عن المِلّة لورود نصوص أُخرى تُثبت الإيمان لأصحاب هذه الأعمال التي وُصفت بالردّة [...]. وإذا تبيّن لنا شمول حرّية الاعتقاد لما بعد الإسلام، فلا بُدّ من التّويه لأمر مُهمّ هو أنّ عدم تجريم من يُغيّر مُعتقده إلى غير الإسلام لا يعني عدم تحريم ذلك إذا ما كان عبثاً أو غير مُؤسّس على فكر جادّ؛ فليس كلّ ما يُعتبر مُحَرِّماً في الإسلام يُعتبر جريمة يُعاقب عليها الفرد، فالتّجريم له عقوبتان دنيويّة وأخرويّة، أما التّحريم فهو فيما بين العبد وربّه. وبالتالي فلا يلزم من حرّية الاعتقاد إباحة الكفر أو الباطل أو الخروج من الإسلام، وإنّما المقصود هو رفع سلطان البشر عن التّدخّل في مُعتقدات النّاس والمُحاسبة عليها، وترك ذلك إلى ربّ العباد، إذ هو الوحيد الذي يَعلم بأسرارهم [...]. وعليه فالردّة عن الإسلام [أي الكفر بعد الإيمان]

لا تُوجب قتل المرتد، وإنما يترتب عنها حرام يقع فيه هذا الذي كفر، وهو اتجاه تدعّمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويؤيد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية من أنه إذا أسلم مشرك يُعاد إلى قريش وإذا ارتد مسلم لا يُعاد إلى المسلمين [...]»⁽¹⁾.

كما نجد أنّ طه جابر العلواني قام في كتابه «لا إكراه في الدين: إشكالية الردّة والمُرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»⁽²⁾ بتناول مُشكلة «الردّة» من جهة حقيقتها في «القرآن» وحُكم المرتد في السُنّة والفقه، حيث يرى أنّ «المرتد مُتوعّد بالعقاب الأخرويّ دون ترتيب عقوبة دنيويّة على فعله. ومن الآيات الصريحة في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَدُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 137]. فكلُّ هذه الآيات صريحة لم تذكر مرّة واحدة حدّاً للردّة أو عقوبة دنيويّة لها، لا إعداماً ولا دون ذلك؛ لأنّ حاكميّة القرآن حاكميّة تخفيف ورحمة، وحاكميّة تقرير لحرية العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكميّة تُؤكّد أنّ الإيمان والكفر شأن قلبيّ بين العبد وربّه، وأنّ العقوبة على الكفر والردّة بعد الإيمان إنّما هي عقوبة أخرويّة موكولة لله - تبارك وتعالى - وهو - سبحانه - صاحب الحقّ الأخير والأوّل في هذا الأمر، وأنّ أمر التّوبة عن الردّة، والرجوع عنها بعد السّقوط فيها، وقبولها وعدم قبولها، كلّ ذلك شأن إلهيّ بين الله وعباده لا شأن للحاكمين أو غيرهم فيه ما دام لم يقرن بشيءٍ آخر». (ص. 95). ويختم العلواني دراسته بتأكيد «أنّ الإنسان المُكرّم المُستخلف المُؤتمن أكبر عند الله وأعزّ من أن يُكلّفه ويسلب منه حرية الاختيار، بل إنّ جوهر الأمانة التي حمّلها، والتي استحقّق بها القيام بمُهمّة الاستخلاف، إنّما يقوم على حرية

(1) أنظر: عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 2001، ص. 126 - 128.

(2) أنظر: طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردّة والمُرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق، [ط 1، 2003]؛ ط 2، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1427هـ/2006م.

الاختيار التامة الكاملة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ [ق: 45]، ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 22]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40]، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] [؛] وبالتالي فإنه لا يمكن أن يُقرّر القرآن المجيد فيما يزيد عن مائتي آية من آيات الكتاب الكريم حرية الاختيار، ثم يُعاقب بتلك العقوبة الصّارمة من مارس تلك الحرية - دون أن يعتدي على أحد سوى نفسه، أو يرتكب آية جريمة أخرى مُصاحبة لتلك الضلالة البشعة التي سقط فيها. كما تبيّن لنا من خلال البحث أن فقهاءنا الكرام الذين ذهبوا إلى إثبات هذه العقوبة قامت في أذهانهم تلك المُلازمة القائمة على الأغلب المُشاهد في عصورهم: من أنّ الرّدة الدّينية كثيراً ما تكون ثمرة تحوّل شامل لدى الإنسان عن الولاء للأمة، والقبول بنظامها، واحترام شرائعها، والانتماء إليها ثقافياً وحضارياً، والخضوع لقوانينها ونظمها، ثم يجعل، بعد ذلك الفصام، البعد عن الدّين والكفر به بمثابة الإعلان عن القطيعة التامة [عن] كلّ ما يقوم عليه كيان الأمة التي كان ينتمي إليها. ولذلك قد ذهبوا إلى إقرار ذلك الحدّ وتلك العقوبة. أما لو أنّ الأمر أخذ على أنّه مجرد تغير في الاعتقاد (كليّ أو جزئيّ)، من غير أن تصحبه جرائم أخرى، فما كان من الممكن أن يقولوا بهذه العقوبة التي ناقشنا كلّ ما يتعلّق بها، وما استدلّ به عليها من أدلة وأمارات تؤدّي إلى برّد اليقين بأنّ شريعة التّخفيف والرّحمة، ورُفْع الحرج، وتكريم الإنسان، واحترام حرّيته وصيانتها، والمُحافظة عليها واعتبارها من ضرورات التّزكية، أسمى من أن تضع عقوبة دُنيوية تُبلُغ مستوى القتل على مُمارسة تلك الحرية. (ص. 175 - 176).

ومن أجل ذلك كلّه، فإنّ كثيرين ممّن يَحْتَجّون بحديث «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ؛ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». ([البُخاري: 25؛ مُسلم: 21 - 22]) يَفُوتهم - كما أكّد ابن حجر العسقلاني مُتابعاً ابن دُقيق العيد - أنّ الأمر فيه يتعلّق بـ«المُقاتلة»

وليس إطلاقاً بـ«القتل» (نصّ الحديث «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ» وليس «أَمِرْتُ أَنْ أَقْتُلَ»⁽¹⁾)، حيث يقول الإمام أحمد بن حنبل العسقلاني في شرحه للحديث: «وقد أظنّب ابن دقيق العيد في شرح العُمدة في الإنكار على من استدّل بهذا الحديث على [قتل تارك الصّلاة]، وقال لا يُلزم من إباحة المُقاتلة إباحة القتل، لأنّ المُقاتلة مُفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل. وحكى البيهقي عن الشافعي أنّه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحلّ قتال الرجل ولا يحلّ قتله»⁽²⁾.

وهكذا، فإنّ الأمر بقتل من ارتدّ عن دينه («مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ، فَاقْتُلُوهُ» [البُخاري: 3017، 6922]) لا يُفهم إلّا بناءً على ذلك التوجيه الخاصّ: ما كان الأمر بقتل المرتدّ عن دينه إلّا لأنّه يدخل في فئة المُقاتلين أو المُحاربين (أورد البُخاري الحديث ابتداءً في باب «الجهاد والسّير»، ممّا يُشير إلى أنّ «الأمر بقتل المرتدّ» مُرتّب على دخوله في نطاق العدو المُقاتل والمُحارب، وهو ما يؤكّده حديث «لَا يَحِلُّ دَمُ أَمْرِي مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَخَذِي ثَلَاثَ: النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيْبَ الزَّانِي، وَالْمَارِقَ مِنَ الدِّينِ التَّارِكَ الْجَمَاعَةَ.» [البُخاري: 6878]، وعند مُسلم: «[...]، والتارك لدينه المُفارق لِلْجَمَاعَةِ.» [مُسلم: 1676]!).

ومن الثابت أنّ من كان يَرْتدُّ قديماً عن دينه يصير في حُكم العدو أو المُتعاون مع العدو، من حيث أنّه يستبدل بطاعة قومه الأوائل وولائه لهم طاعة غيرهم ممّن هم على دينه الجديد (ولا يزال هناك، حتّى في الدّول الديمقراطيّة، من ينظر للمُخالف في «الدّين» بصفته أقرب إلى العدو منه للمواطن المُوالي لبني وطنه، خصوصاً حينما يتعلّق الأمر في سياسة الدّولة بمُعاداة أو مُحاربة من يُشاركونه في الانتماء الدّينيّ دون الانتماء الوطنيّ!).

(1) أنظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط 1، 1421هـ/2000م، ج 1، ص. 104.

ومن هنا، فإن قتل المرتد له نفس علة قتل الخائن لأُمته ووطنه بما يعني أن انتفاء هذه العلة يمنع من قتل المرتد عن دينه. ولا يخفى، بالتالي، أنه في «الدولة الراشدة» لا يكون الولاء للدولة على أساس الاشتراك في الدين، وإنما على أساس «المواطنة» بما هي اشتراك في الوطن يُحدّد قانونياً كمساواة في الحقوق والواجبات، ممّا يقتضي أن «الدين» بالأساس لا يكون أبداً «دين الدولة» بحيث تُفرضه على المواطنين اعتقاداً وتعبداً، بل «الدين كُلّه لله» فلا تجوز الفتنة به أو فيه عُذواناً وتسليطاً، ولا يصحّ الولاء في الدين إلا أخوة إيمانية واجتماعية مهمّازها التواصي بالحق والصبر ومعيّارها التعاون على البر والإحسان.

إن ما يجعل «الإسلام» قائماً على مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو كونه يتحدّد دينياً بأنه «إسلام الوجه طوعاً لربّ العالمين» بحيث لا يصحّ أن يكون الدخول فيه كرهاً أو يكون الخروج منه ارتداداً حدّه القتل. ف«الإسلام/الدين» توجهه خلقيّ وروحيّ تُجسّده آيات «الذكر الحكيم» قرآناً يُتلى بلاغاً مُبيناً ودعوةً بالنبي هي أحسن لمن شاء من الناس: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107]؛ ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: 29]؛ ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21 - 22]؛ ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40].

ولأنّ الجاهل أو الجاحد هو وحده من لا يُبالي إذ يُنكر ذلك، فإنّ الأكيد هو أن إقامة «الدولة الراشدة» عدلاً مُنصفاً وحريةً مُكرّمةً لجميع المواطنين لا تكون من دون ترشيد «الدعوة» في المجال العموميّ حتّى لا تبقى ثمّة فُسحةٌ لإتيان شيء من الفتنة «باسم الدين» (ولا، بالأحرى، «باسم العلم»). وإنّ اتّفاق دُعاة «الإسلامانية الجامعة» (كإرادة لفرض «الإسلام/الدين» عمومياً) وأدعياء «العلمانية المانعة» (كإرادة لمنع «الإسلام/الدين» عمومياً) على ردّ ذلك المبدأ ليعدّ أكبر دليل على أن حقيقة «الإسلام» لا يُقرّها أصحاب

الأهواء، بل إنَّ اتِّفَاقَهُمْ ذاك لا يُفِيد إلَّا أنظَمة «الاستبداد» التي تتوسَّل «الإسلام» كاحتياطيٍّ معنويٍّ لاستجلاب ما يُؤسِّس أو يُعزِّز مشروعيَّتها المُغتصبة فترى خُدَامَها يتفانون، بوعي أو من دونه، في استبعاد الإقرار الدُستوريِّ لـ «حرية المُعتقَد والضمير» بدعوى الدِّفاع عن «الإسلام»!

والحال أنَّ «حرية المُعتقَد والضمير» أصلٌ شريعيٌّ بَيْنُ يَفَرُّ حَقًّا طَبِيعِيًّا ويؤكد أنَّ «الإسلام» ليس فقط دينًا قائمًا على مبدأ «لا إكراه في الدين»، بل إنَّه شريعةٌ لا قيام للحرية نفسها إلَّا بها في المدى الذي يُمثِّل «العدل» - بما هو الأساس الموضوعيُّ لقيام «الحقوق» - أحد الأصول الكبرى في «الشريعة». وعليه، فـ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» قبل الدُّخول في «الإسلام» وبعد الدُّخول فيه على التحو الذي يُوجب كِفَالَةَ حقِّ الارتداد لكلِّ مُسلم أراد أن يترك «الإسلام» كُفْرًا بَوَاحًا به أو إلحاداً مُنْكَرًا لربِّ العالمين، بالقدر نفسه الذي يجب ضمان «الأمن الروحي» للمؤمنين تمكيناً مادياً وموضوعياً لحقوقهم الأساسية. ولا سبيل من دون ذلك لتخليص «الإسلام» من جرائر كل الذين يَخْتَفون وراء قناع «الإسلام المظهري» نفاقاً وتضليلاً. ﴿وَلَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَصُرُوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ إِلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَن يَصُرُوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ * مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ [....]﴾ [آل

عمران: 176 - 179].

- 14 -

حَقُّكَ فِي «حُرِّيَّةِ التَّعْبِيرِ»، إِنَّهُ حَقِّي فِي «حُرِّيَّةِ الْمُسَاوَلَةِ»!

من بين الحقوق الثابتة شرعاً وعرفاً للإنسان ذاك الذي يُعطيه الحق في الكلام تعبيراً حرّاً عما يُفكر فيه أو يعتقد أو يطلب تحصيله. و«الحق في حرية الرأي والتعبير» قد صار من بين أهم «حقوق الإنسان» التي تكفلها المواثيق الدولية وتنص عليها دساتير البلدان الديمقراطية.

وإذا كان «الحق في حرية الرأي والتعبير» لازماً لكل إنسان من الناحيتين الأخلاقية والقانونية، فإنه لا يُحتمل أن يكون عليه قيدٌ إلّا من هاتين الناحيتين نفسيهما كما تتعيّن موضوعياً بالنسبة إلى كل مجتمع مُحدّد (عموماً هي، بالأساس، قيود/حدود أربعة: القذف والتشهير، التحريض على الكراهية العرقية أو الجنسية أو الدينية، التحريض على العنف والقتل، الاعتداء على الملكية الفكرية).

لكن، لا يصح الخلط بين «الحق في حرية الرأي والتعبير» (المُقيّد قانونياً وأخلاقياً) و«الحق في حرية الاعتقاد والضمير» (المُطلق فيما وراء خصوصية القوانين والأخلاق والتقاليد). إذ هناك حقٌّ عامٌّ في أن يكون لك رأيك الخاص وفي أن تُعبّر عنه كما تشاء في حدود ما ينص عليه قانون «الحريات العامة» وتسمح به الآداب المتعارفة، وفي الوقت نفسه لك حقٌّ مُطلق في أن تعتقد ما تشاء وكيفما تشاء.

ومن دون هذا التمييز، فإنه لا مفرّ من كثيرٍ من الالتباس والتلبّيس الذي تستغلّه بعض الجهات لهذا الغرض أو ذاك (مثلاً، الحُكم بالرّدّة على من اختار تغيير «الدين» كأنّ حرية الدّخول فيه تتنافى مع حرية الخروج منه! والحُكم بالنّفاق على من ناقضت أقواله و/أو أفعاله مُعتقداته كأنّ الصّدق لا يكون إلّا بتسوية آليّة ومُجرّدة بين الظواهر والسّرائر!).

وعليه، فمن يرفض مُطلقاً «الحقّ في حرية الرأي والتّعبير» يُلزم نفسه بصمتٍ أبديٍّ لا يتكلّم إلّا عطالة تشيبيّة؛ ومن يُعطي لنفسه «الحقّ في حرية الرّأي والتّعبير» بلا تقيّد، يُوجب لغيره سلّبه منه بقوةٍ مُماثلةٍ ردّاً عليه أو بقوةٍ مُباينةٍ أخذاً منه. ولا خيار بين عطالة الطّغاة المُكّمة للأفواه والقاطعة للألسنة، وبين تسبّب السّفهاء المُهين للكرامات والمُسقط للحرّمات؛ وإنّما هو الرّفُض الباثُ لهما معاً كموقفين مُتطرفين وعَدَميّين، أولهما: موقف تلك «السّلفيّة الإسلاميّة» في إرادتها احتكار الحقّ المشروع في الكلام باسم تأويل مُغالٍ للإسلام، وثانيهما: موقف هذه «السّلفيّة العُلَمانيّة» التي لا تُهاجم غريمتها تلك إلّا لتُزع منها حقّ الوعظ باسم نوعٍ من «التّثوير» المُتعاقل (بادّعاء أصحابه نهج «عقلانيّة التّثوير» المُتقادمة!)؛ وهو ما يُشير إلى أنّهما ليستا سوى وَجْهَيْن مُتقابلين لـ«الإطلاقيّة المعكوسة» إمّا بصفتها تقييداً جامعاً وإمّا بصفتها تنسيباً مانعاً. ومن المُفارقة أنّ الذين يَستَرهبون عامّة الناس بمواعظ مُسَهّبة في «التّحريم» و«التّكفير» هم أنفسهم الذين يَستَرهبهم خُصومُهم بأقاويل مُسيّبة في «التّحليل» و«التّحرير»!

وإنّ ثبوت «الحقّ في حرية الرأي والتّعبير» حقّاً مُؤسّساً من النّاحية الشّرعيّة وحقّاً مُنظّماً من النّاحية القانونيّة والمدنيّة لا يَقتضي فقط أنّ كلّ سجاليّ حوله من هاتين النّاحيتين (أيّ من ناحية تأسيسه الشّرعيّ ومن ناحية تقييده القانونيّ والأخلاقيّ) يُعدّ سجالاً زائفاً، بل يَقتضي أيضاً أنّ الرّهان كُلّه قائمٌ في أنّ تفعيله العموميّ لا يَتِمّ من دون ترشيده بصفته أحد أهمّ مُقومات «المُواطنيّة» في إطار

«الدولة الرّاشدة» (طبعاً، يَستتَكف «أنصافُ الدّهاة» من كلّ تقييد أخلاقيّ لحرية التعبير ظناً منهم أن «التّقنين» إلزامٌ خالصٌ فيما وراء الخير والشر!).

ولذلك، فإنّ «الحقّ في حرية الرّأي والتّعبير» لا يُفَسِّدُه أو يُلغِيه، في الواقع، إلّا الاستخفاف بمسألة أنّ شروط «كيفية العمل» تُعدّ شأنًا عُمومياً يخضع بالضرورة لمنطق «التّوافقات المعقولة» كمنطق تشاوريّ وتعاقديّ لا قيام للأخلاق - وبئله القانون - من دونه. ذلك بأنّ مُمارَسة أيّ فعل في المجال العموميّ لا تكون مُمكنة إلّا على أساس قيام/ إقامة «التّرشيد» كسيرورة مُتجذّرة تداوليّاً وعمليّاً، بما يُؤكّد أنّ المُمارَسة العُموميّة لـ«العقل» محكومةٌ أخلاقياً وقانونياً على النحو الذي يُوجب عدم تجاوز حُدود «الحرّيات العامّة» (المُسَطّرة قانونياً) واحترام مُقتضيات «الآداب العامّة» (المُتعارَفة أخلاقياً)، أيّ تماماً بخلاف ما يظنّه كثير من أدياء «العُلَمانيّة» بين ظَهرائِنّا في ميلهم إلى القول بأنّ ما يَعدّونه «قيماً كونيّة» يجب أن يُنزل تنزيلاً من دون قيد أو شرط، وهو ما يجعلهم «سَلَفيين» مُتَنكِّرين في رداء «عُلَمانيّة» مُتعاقلة ما زال أصحابها غافلين عن أنّ «المعقوليّة» لا تَحَقِّق - كشأن بشريّ - إلّا بما هي «كيفية عملٍ» تُعدّ قابلة لـ«التّقويم» بقدر ما هي خاضعة لـ«التّوضيع» في علاقتها بمجموع الشروط المُحدّدة لفاعليّة الإنسان في هذا العالم!

وبما أنّ الأمر في تفعيل «حرية الرّأي والتّعبير» يتعلّق أساساً بسيرورة «التّرشيد» تعقيلًا وتقنيّاً، فإنّ البحث المُعاصر في تداوليّات التّخاطب/ التّحاور («بول غريس»⁽¹⁾ و«فرانسيس جاك»⁽²⁾) وفي أخلاقيّات التّواصل/ المُناقشة

(1) انظر له :

- Herbert Paul Grice, «Logic and Conversation», Syntax and Semantics, Vol. III, Speech Acts, ed. P. Cole & J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975, p. 41-58; trad. Fr, «logique et conversation», In: Communications, 30, 1979. pp. 57-72.

- Id, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.

(2) انظر له :

- Francis Jacques, *Dialogiques I: recherches logiques sur le dialogue*, éd. Puf, Paris, 1979;

- Id, *Dialogiques II: l'espace logique de l'interlocution*, éd. Puf, Paris, 1985.

(«هابرماس»⁽¹⁾ و«آبل»⁽²⁾). ينبغي ألا يُنظر إليه عندنا مفصلاً عن «فنّ المناظرة» و«آداب المباحثة» كما تبلورت قديماً في الحضارة الإسلامية - العربية وكما بُوشرَ تجديدها حديثاً في إطار منطق الحجاج وأصول الحوار («طه عبد الرحمن»⁽³⁾ و«حمو النقاري»⁽⁴⁾).

وإنه لمن المؤسف جداً، بهذا الخصوص، أن يكون الباحثون والمثقفون بيننا شديدي الانبهار بمُنجزات الفكر الغربي وميَّالين إلى تبخيس تراثٍ فكريٍّ وحضاريٍّ شَمِلَ كلَّ مجالات الكلام والخطاب (ابتداءً بنقائض الشُّعر وانتهاءً بخلافيات الفقه ومُجادلات النُّظار) وعَرَفَ أصنافاً من دقائق البحث وطرائف التناؤل. فلا يصحّ، بالتالي، أن يُرى في «حرية الرأي والتعبير» ذاك التجلّي الأحادي لعقلانية وافدةٍ يجب - في ظنّ دُعاة «التنوير الكليّاني» - توطئها أو استنباطها محلياً بلا هوادةٍ وخارج كلّ نقاش.

ولعلّ ما ينساه (أو يتناساه) كثيرٌ من مُناضلي «السلفية الإسلامية» و«السلفية العلمانية» هو أنّ «القرآن» - بما هو نصٌّ مؤسَّسٌ - يُمثّل نصّاً حوارياً وتساؤليّاً بامتياز، من حيث كونه يشتمل في بنيته الخطابية على حوار بين الله وملائكته، وبين الله والشَّيطان، وبين الله ورُسُله، وبين المؤمنين والكُفَّار،

(1) انظر له :

- Jürgen Habermas, *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, éd. Du Cerf, 1986; éd. Flammarion, coll. Champs/essai, 1999.
- Id, *De l'éthique de la discussion*, trad. Par Mark Hunyadi, éd. Flammarion, coll. Champs/essais, [1999], 2013.

(2) انظر له :

- Karl-Otto Apel, *Ethique de la discussion*, éd. Du Cerf, trad. Mark Hunyadi, 1994.
- Id, *discussion et responsabilité I : l'éthique après Kant*, éd. Du Cerf, 1996.
- Id, *Discussion et responsabilité II : contribution à une éthique de la responsabilité*, éd. Du Cerf, 1998.

(3) أنظر : طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، [المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 2، 2000.

(4) أنظر : حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الكلامي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1431هـ/2010م.

وبين أهل الجنة وأهل النار، وبين الإنسان والحيوان، بل إنه يَضُم سورة كاملة تحمل اسم «المجادلة» وتستحضر «تجاوزاً» بين مُتخاطبتين (ذكر وأنثى) أستوجب أن يؤثقه «الوحي» ذِكْراً مُتَزَلاً ومَثَلاً مُعَلِّماً. أفَيَكُونُ كتابٌ هذا شأنه داعياً إلى الحَجْر على الآراء وتكْميم أفواه الناس؟! أَيْضيق «الإسلام»، إذاً، بحوار الإنسان مع الإنسان حتّى بعد أن أذن به الدِّيانُ وجعل على لسان نبيّه أن خيرَ الشُّهداء من يَنْطق بكلمة حقٍّ عند حاكمٍ جائرٍ؟! وكيف تَصيحُ أفهامٌ لا ترى في خطاب «القرآن» ذاك إلّا «بناءً أسطورياً» خلافاً في الوقت نفسه الذي تَعْمى عن صنيع من لا يجد عَيْباً في أن يُسْتَنْبِط «عقل الفلسفة» ذاته من «أساطير الأولين»؟! وهل يَعْجب المرء، بالتّالي، من وُجود أدبٍ كاملٍ في مجال التّداول الإسلاميّ - العربيّ عن «الفِرَق» و«الملل والنحل» (الشَّهرستاني، البغدادي، ابن حزم)؟! فكيف يَصيحُ، إذاً، لدى مُنكري «الحقّ في حُرّية الرّأي والتعبير» أو لدى خُصومهم ممّن يُبيحونه بإطلاق أن يَمُرّوا بسلام على كلّ ذلك فتراهم يفعلون كأنّه لا بدّ إلّا بهم ولا مال إلّا على أيديهم؟! أليسوا جميعاً فريقين من الشُّذاذ كل منهما يُريد، على شاكلته، أن يَسْتَبِدّ بالشّان العامّ للأمة على حساب الذين لا يعلمون في ظنّه؟! ألا يَتعلّق الأمر، في «التطرّف الإسلاميّ» و«التطرّف العَلَمانيّ» كليهما، بذلك التّجَلّي الخطابيّ للتسلّط الطّغيانيّ الذي أفرز قديماً حنليّة مُتشدّدة ومُعترلة مُتجبرّة، والذي لا يزال يُغذيها في صورة هذا السّجال الحاضر والمُتجدّد بين «جبريّة قَدريّة» و«إباحيّة عَدَميّة»؟!

وإذا كانت «السّلفيّة الإسلاميّة» - في إنكارها لحقّ التعبير وسعيها إلى التّحكّم في حُرّية مُمارسته عُمومياً - لا تفعل شيئاً أكثر من تأكيد إرادتها للتسلّط باسم مشروعيّة ترتبط بـ«تقليد خاصّ»، فإنّ «السّلفيّة العَلَمانيّة» لا تكتفي بفرض «تقليد خاصّ» آخر بصفته تقليداً كونيّاً، بل ترتكب مُفارقةً عجيبةً تتمثّل في العُقلة عن مُمارسة «الإكراه» في مقام الدّعوة إلى «الحُرّية»، وهو ما يَفْضَح لا فقط تسلّفها المُضمر، وإنّما أيضاً نُزوعها إلى التسلّط باسم ما تُعرِضه كـ«قيم

كونية». والحال أن «الحق في حرية الرأي والتعبير» ليس مُعطى يُؤخذ جاهزاً، بل هو مُكتسب يُعاد بناؤه موضوعياً ونقدياً في إطار «توافقات معقولة» تَتِمُّ تبعاً لمجموع الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يُمكنها، في الواقع، أن تسمح بقيام «الكُلِّي» محلياً.

وقد لا يكفي، هنا، أن يُشار إلى مُشكلة التقييد المُمارَس بالضرورة على ذلك الحق في عددٍ من معاقل الديمقراطية والعلمانية (فرنسا، وألمانيا، والولايات المتحدة، إلخ.). وأكثر من هذا، فإنّ أدعياء «التنوير العلماني» لا يستوقفهم كون الحق في الكلام يرتبط، في آنٍ واحدٍ، بحدود «اللغة الطبيعية» (ليس كلّ ما يُمكن تصوّره يُنقال لُغويّاً، ولا كلّ ما يُراد قوله تُسعف بنيات اللغة في بيانه) وبحدود «اللغة المشروعة» بما هي لغة لا تنفك عن «العنف الرمزي» لكونها تُعبر، بالأساس، عن واقع السيطرة اجتماعياً وثقافياً على مستوى مجتمع مُعيّن؛ ممّا يفرض النظر إلى آثار التفاوت والتراتب الاجتماعيين على النحو الذي يجعل المتكلمين والمتخاطبين لا يأتون الكلام إلّا تنازُعاً وتغالباً في مقامات شديدة التنوع وبالغة التعقّد (پيير بُوردو⁽¹⁾).

وإنّ عدم التّبين في كلّ ذلك ليقود إلى عَرَض (وفَرَض) «حقّ التعبير» كما لو كان مُجرّد تنزيل قانونيّ وإجراء شكليّ بعيداً عن كل المُلابسات المُحدّدة للتبلّور العمليّ والتداوليّ لكفاءة الكلام في المجال العموميّ بما هو أساساً مجال تنازُعِيّ وتفاوُضيّ.

ولا يخفى أنّ من أهمّ الدوافع إلى جعل «حقّ التعبير» يُعرَض (ويُفَرَض) على ذلك النحو غير المُتبصّر هو كون الأمر يَهْمُ إحدى الدّائر المُمكنة من عَرَض (وإبراز) «الذات» بصفتها صاحبة امتيازٍ فِغليّ يُمثّل تحديداً في الظهور

(1) أنظر:

- Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, éd. Fayard, Paris, 1982; Id, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond and matthew Adamson, Polity Press, 1991; Id, *Langage et Pouvoir symbolique*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, 2001.

بمَظهرِ المُدافع عن «قضية الشعب» كنوعٍ من «الحِمْي». (ورُبَّما لا حاجة، هنا، لتأكيد أن مثل هذا التَّبيين التقدي والتَّوضيحي مطلوبٌ بالنسبة إلى كلِّ «حقوق الإنسان» من حيث أنه يُنسى، في الغالب، أنها حقوقٌ تُصاغ وتُعرض طَوْعاً أو كَرْهاً من قِبَل مُسيطرين/ غاليين أو بفعل رغبةٍ في السَّيطرة/ الغلبة!).

وهكذا، فحقُّك في التَّعبير عن رأيك يَستلزم حقِّي في مُساءلتك عما تدَّعيه من «الصَّواب» و«الصَّلاح» إن شكلاً أو مضموناً. وكما أن إقرار «حقك في حرية التعبير» لا يُعطيك حقاً مُطلقاً في إلقاء الكلام تقوُّلاً وتزيُّداً كيفما اتَّفَق، فإنَّ حقِّي في الاعتراض والمُساءلة لا يَتجاوز مُطالبَةَ المُتكلِّم/ المُدَّعي بالأسانيد المُبيِّنة لمقاصده والمُعَلِّلة للأحكام المُتضمَّنة في أقواله. فـ«حقُّ التَّعبير» ليس، إذاً، مجرد «إبداء للرأي» أو «إرسال للحُكم» كأنه عملٌ يَحْمِلُ قيمةً قُصوى في حدِّ ذاته، بل هو إقرارٌ من صاحبه بقبُول المُشاركة في طلب «الصَّواب» و«الصَّلاح» وبالاجتهاد على قَدْر الطَّاقة لتَسْوِيَةِ «النَّظَر» فِكْراً مُعَلَّلاً وإقامة «العمل» إنجازاً مُسدِّداً. وعليه، فلا يُؤْتى «حقُّ التَّعبير» بمجرد إرسال الكلام أحكاماً مُسبَّقة أو ترديداً لفِكْرٍ شائعة، بل يُقام تحليلاً موضوعياً وفحصاً نقدياً بعيداً عن أهواء النَّفس الدَّفينَة، وبالانفكاك عن الأغراض العَمَلِيَّة المشبوهة.

ولأنَّ كُلَّ ابن آدم خاطئٌ، فإنَّ للمرء الحقَّ في «الخطأ» رُبَّما أكثر ممَّا له الحقُّ في «الصَّواب»، من حيث إنَّ الوقوع في «الخطأ» أسهلُّ من الظَّفر عملياً بـ«الصَّواب». لكنَّ «الخطأ» نوعان: خطأٌ عن جَهْلٍ، وخطأٌ عن عَمْدٍ؛ الأوَّل سببه عدم المعرفة أو النقص فيها، والثاني يكون الدَّافع إليه اتِّباعُ الهوى إغراضاً أو عُذواناً. ولذا، فإنَّ المُخطئ عن جهلٍ يُواجه بالتَّضويب ويُطالبُ بتحصيل ما يكفي من المعرفة تحقُّقاً وتبيُّناً، في حين أنَّ المُخطئ عن عَمْدٍ يُراجَع بالتَّوجيه إن تَوَاضَع، وبالإغراض إن كَابَرَ.

ولا سبيل، في الواقع، إلى اجتناب «الخطأ» تماماً إلَّا بتفضيل العطالة

تَكاسُلاً أو بادِّعاء العِصْمة تعالماً. أمّا التَّهْوِض الجاذ للمعرفة، فيقتضي الإيقان بإمكان جَرَيان «الخطأ» اجتهداً أو سهواً على النحو الذي يجعل «المعرفة» لا تتحدَّد، في العمق، إلّا بصفّتها «مجموعة من الأخطاء المُصَحَّحة» (غاستون باشلار). وبالتالي، فإنَّ «الخطأية» تصيرُ مُقْتَرَنَةً بـ«التَّوَابِيَةِ»⁽¹⁾، بحيث لا سبيل إلى تفادي «الخطأ» تظاهراً احتيالياً بالجهل، وإنّما يُمكن تجنُّب «الخطأ» بالتواضع الضَّروريّ أمام «مسؤوليّة العِلْم» بالشكل الذي يُوجب الانخراط الفعليّ في سيّرة بناء المعرفة تفكيراً حوارياً وتخطُّباً حجاجياً.

ووحده من كان يأخذ بعزائم الأمور هو الذي لا يُعْريه تواطؤ المُتساهلين ولا يثنيه توقُّع المُتحمّلين، فتجده لا يتردّد أبداً عن القول «رأبي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب». (قول لا يستخفّ به إلّا من عَمِيَ عن المُقابلة الجدليّة بين «من يحتمل أن يُخطأ رأيه» و«من لا يجد غُضاضةً في أن يُصوّب رأي غيره»، وهي المُقابلة التي تُفيد أنّ «الصواب» عند من كان هذا حاله يُبنى بـ«الاشتراك في النَّظَر» وليس بـ«نَظَر مُتَوَحَّد» يُستدرج إليه الآخر مُغالطةً وتضليلاً باسمِ تَفَلُّسٍ استسهاليّ!).

ومن أجل ذلك، فإنَّ «الرأي» المُعبّر عنه ليس موضوعاً للاحترام كما يُقال عادةً، وإنّما هو عملٌ يُخضع لشتّى أنواع الفحص والتّقليب اختباراً وتمحيصاً على الرّغم من كلّ الاحترام الواجب شرعاً وعرفاً لشخص صاحبه. إذ «الصواب» معيارٌ للأراء، و«الصّلاح» غاية للأعمال. وأمّا شخصُ القائل أو الفاعل، فليس بمعيار أو غاية فيها جميعاً؛ إلّا إذا كان نبياً أُخِصَّ بالعِصْمة (في المدى الذي لا يكون النّبيّ إلّا بشراً يُوحى إليه؛ وحتّى في حال إنكار النّبوة، فإنّ المُعتَرَض لا يُجديه نفعاً أن يستخفّ بقول من يُعدّ نبياً كان هذا الأمر يُعفيه

(1) أضع - انطلاقاً من المُقابلة الموجودة بين صفتيّ «خطائين» و«تَوَابِين» في الحديث النّبويّ «كُلُّ ابنِ آدَمَ خطّاء، وَخَيْرُ الخطّائين التَّوَابُونَ» [سنن الترمذي: (2499)] - مُصْطَلَحِي «خطائية» و«تَوَابِيَةِ» بالقياس على «مُتَابِيَةِ».

من إبطال إمكان النبوة أصلاً!). وأكيد أنه لا صواب في كلام يُلقى به على عواهنه و/أو يُرسلُ بلا قيد أو من دون سند، كما أنه لا صلاح في عمل بلا علم أو بقصدٍ فاسدٍ.

وبما أن المتخاطبين والمتحاورين تحكّمهم بالضرورة شروط تداولية وإكراهات موضوعية تُؤدّي إلى تحريف ما يأتونه من أعمال الكلام على النحو الذي يجعلهم يُمارسون كثيراً من المغالطة والتضليل والتشغب، فإن مُمثلي «السلفية العلمانية» ليسوا بدعاً من الناس؛ بل إنهم لا يقلّون في ذلك عن أصحاب «السلفية الإسلامية»، إذ هم جميعاً لا يتورّعون عن تهويل سيئات الخصم وتهوين حسناته، كما يتعاطون خطاباً لا يخلو من «الترهيب» أو «الاسترهاب» على الرغم من ظاهره الوُعظي عند هؤلاء وطلاته العقلاني عند أولئك.

ولا شك أن الذين يَأْبُونَ إلّا تمييز أنفسهم بالجمع بين «العقلانية» و«العلمانية» لن يستسيغوا إدراجهم في خانة واحدة مع «السلفية الإسلامية». ولهذا، لا يُستبعد أن يَرَوْا في مثل ذلك الإدراج لا فقط ذريعةً للتقليل من شأن ما يَعُدّونه حكراً عليهم (من حيث أنهم يحرصون على عرض أنفسهم كمُناضلين في سبيل «حقوق الإنسان»)، بل أيضاً كما لو كان حيلةً للالتفاف على «الحق في حرية الرأي والتعبير» كقيمةٍ كونيةٍ تُؤخذ - حسب ظنهم - بلا تجزيء ولا انتقاص.

وينبغي، بهذا الصدد، ألا يغيب عن البال أن لزوم ذلك الحق - مثله مثل كلّ «حقوق الإنسان» الأخرى - ثابتٌ شرعاً وعرفاً عند جمهور المسلمين بما لا يترك مجالاً لأيّ إنكار أو تشكيك إلّا لدى قلةٍ من الناس يُصِرُّ تجار «التضليل» على جعلها الناطق الرسمي والوحيد باسم «الإسلام». لكن محلّ الإشكال الذي يتفاداه أدعياء «السلفية العلمانية» إنّما هو كون «الحق في حرية الرأي والتعبير» لا يعلو على مُقتضيات «الترشيد» في دورانها على «التعقيل» تقييداً قانونياً وتسديداً أخلاقياً.

ومن ثمّ، فإنّ أكبر تحدٍّ يُقام في وجه من كان ذلك موقفه هو أن يُطالب بتعليل عقليٍّ مُجرّد لمُختلف «الحدود/ القيود» المفروضة، في هذا البلد أو ذاك من بلدان العالم المعاصر، على حُرّية التعبير. وأتّى لمن غابت عنه واقعة أنّ «العقل» لا يتنزّل بشريّاً إلّا بصفته موضوعاً لـ «التّسبب» الدائم أن يأتي بمثل ذلك التّعليل الذي من شأنه - لو أمكن - أن يُبين أنّ كلّ ما يتّصلُ بـ «كيفية العمل» لا يمرّ من دون أن يُميّز فيه بين «مقبول» و«غير مقبول»، أي بين «معقول» يُستحسن صواباً أو مصلحةً و«لأمعقول» يُستفّح خطأً أو مضرّةً! ﴿[...]. يَلِكْ أَمَانِيَهُمْ قُلْ هَاثُوا بُهَنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111].

- 15 -

في التَّمَكِينِ «المَادِّيِّ» لِلْأَمْنِ «الرُّوْحِيِّ»!

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ [الأنعام: 82]
 ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا
 وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
 الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصاص: 77]

«مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ، مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمِهِ،
 فَكَأَنَّمَا جِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَذَائِيرِهَا.» (الترمذي: زهد، حديث 2346؛ ابن
 ماجه: زهد، حديث 4141؛ الألباني: الصحيحة، حديث 2318)

صار من الشائع أن يتحدث بعض المتدخلين - فكرياً وإعلامياً - عن
 «الأمن الروحي»، إما قياساً على «الأمن القومي» و«الأمن الاجتماعي»
 و«الأمن الاقتصادي» وإما تمييزاً له عن «الأمن العام» (أمن الأشخاص على
 أنفسهم وممتلكاتهم). ويبدو أن الأمر، هنا، لا يتعلق بنوع من الأمن يعد أهم
 من غيره لدى الناس، بل يتعلق بكون الحديث عن «الأمن الروحي» يُؤْتَى به
 بديلاً افتراضياً لما يزداد استصعاب تحقيقه واقعياً من أنواع الأمن الأخرى التي
 ترتبط، في الواقع، بالحاجات الضرورية والمباشرة لحياة معظم الناس
 (المتعلقة أساساً بـ«الشغل» و«السكن» و«التغذية» و«الصحة» و«التعليم»
 و«الأمن» و«التنقل» و«التنظافة» و«العدالة»).

وإذا كان «الأمن الروحي» يدلّ، عموماً، على «طمأنينة النفس» و«السكينة الداخلية» (بزوال كلّ خوفٍ أو قلقٍ أو همٍّ أو حُزنٍ)، فإنّ دلالته تتحدّد بالضبط في قدرة «المواطن» على السعي العمليّ نحو تحقيق ما يَرتّبه من «الحياة الطيبة» تمييزاً واختياراً في مجال العقائد والعبادات والأخلاق. فهل «الأمن الروحي»، بهذا المعنى، ممكّن في عالم الدُّنيا من دون حصول «التمكين الماديّ» الذي يرتبط بتوفير كلّ الأسباب التي تُؤمّن مادياً «العيش الكريم» شرطاً أساسياً لـ«الحياة الطيبة» كتجربةٍ رُوحيةٍ يعيشها ذاتياً وإرادياً كلّ فردٍ؟ ألا يكون الحديث عن «الأمن الروحي» في غياب أسبابه المادية نوعاً من «التبرير» و«التسويف» لكلّ أنواع الشقاء والبؤس المشروطة مادياً وموضوعياً في صلتها بواقع «الظلم» و«الفساد» ضمن أنظمة «الاستبداد السياسيّ» و«الاستغلال الاقتصاديّ» و«الاستلاب الثقافيّ»؟

بما أنّه لا شيء عند الإنسان يَعدّل «الحياة» وجوداً وبقاءً، فإنّ «الأمن» يصير حفظاً لـ«الروح» بكلّ ما يُقومها في فطرتها الخلقيّة ويُمدها في تجلّيها الخلقيّ، ولا ينحصر في مجرد حفظ ما تملكه اليدُ كسباً وتصرّفاً. ومن هنا، فإنّ الاهتمام بـ«الأمن الروحي» إنّما هو اهتمامٌ بإزالة كلّ أسباب «الخوف» و«القلق» و«الهمّ» و«الحُزن» ممّا يُعانيه الناسُ في واقعهم المعيش، فيشَقّون به عادةً أيّما شقاء. ويتعلّق الأمر بالتوفير العموميّ لكلّ ما يكفّل حاجاتِ «المواطنين» الأساسيّة والمُشتركة مُمثّلةً في «السُّعْل» و«السَّكن» و«التَّغذية» و«الصِّحّة» و«التَّعليم» و«الأمن» و«النَّقل» و«النَّظافة» و«العدالة».

ومن الييّن أنّه لا سبيل إلى تحقُّق «الأمن الروحيّ» لمجموع «المواطنين» من دون ضمان تلك الحاجات الحيويّة التي يُؤدّي توفُّرها إلى إقذارهم على «التمييز» و«الاختيار» فيما يصلح لهم من «حياة طيبة» (جُملة التفضيلات التي يُمكن أن يَميل إليها الناس شخصياً في حياتهم الخلقيّة والقيميّة).

فليس «الأمن الروحيّ»، إذاً، بديلاً افتراضياً عمّا يُمثّل في حياة «المواطنين» قوامٌ وجودهم الفعليّ بما هم كائناتٌ بشريّة كُتِبَ عليها ألا تتحقّق

إلا بقدر ما تُضمّن حاجاتها الطّبيعية والأساسية التي أصبحت الآن حقوقاً اجتماعية واقتصادية وثقافية يُفترض عالمياً أن يتساوى فيها كلُّ الناس بِغَضِّ النظر عن انتمائهم القومي (أو العرقي) وجنسهم ولغتهم ودينهم.

ذلك بأنّ «الوجود البشري»، بصفته التّعين العملي والموضوعي للإنسان ضمن شروط هذا العالم، يقتضي أنّ الإنسان إنّما هو - بالأساس - هذا «البشر» الذي كان قدره أن يُخلَق حياً بجسد يأكل الطعام ويتنّسم الهواء ويمشي في مناكب الأرض. و«الوجود البشري»، في تعينه هذا، لا يُمكن التّمييز فيه بين «مادي» و«روحي» من دون أن يصحّ فصل أحدهما عن الآخر على التّحو الذي قد يَسمح بالمفاضلة بينهما (كما لو كانا بُعْدَيْن أحدهما أدنى والآخر أعلى) و، من ثمّ، تفريق أحدهما عن الآخر تفضيلاً نسيباً أو مُطلقاً. ولذا، فإنّ «الأمن الروحي» يُعدّ من صميم «الوجود البشري» في هذا العالم بالشّكل الذي يجعله غاية «التّمكن المادي» ومُدَارَه الأساسي، بحيث لا يكتمل الإنسان وجوداً وعملاً إلا في المدى الذي يكون سعيه وراء «الكسب المادي» مُقترباً بأحد أنواع «الطلب الروحي».

وباعتبار أنّ ثمة فتّة من مُحترفي الخطاب تتعاطى تبرير «العدل الإلهي» في هذا العالم (المليء أصلاً بأنواع الشرّ والظلم والشفاء)، فإنّ الحديث عن «الأمن الروحي» - في إتيانه على ألسنة أناس يُعرف عنهم دَوْرانهم في فلك السُّلطان «المادي» وارتهاقهم لإكراهات الصّراع «الرّمزي» - ليس سوى خطاب لتبرير «استقالة الدّولة» من أدوارها الأساسية في تحقيق «العدل» و«الإنصاف» (بالعمل، طبعاً، على رَفْع الجُرْمان ومنع الظلم عن «المواطنين»؛ وليس تظاهراً بالتّفاني في الإحسان إليهم!).

ولذلك، فإنّ الحديث عن «الأمن الروحي» يُعدّ سُخفاً مَحْضاً لدى «العُلمانيّ» الذي لا يرى معنى للحياة إلا بصفتها الوجود والفعل ضمن حُدود هذا العالم (في انحصاره «الدُّنيوي» وعدم إحالته إلى أيّ مآل «أخروي»⁽¹⁾).

(1) انظر بالخصوص الباب الأول من: طه عبد الرحمن، رُوح الدّين: من ضيق العُلمانية إلى سعة الاتِّمانيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1 و ط 2، 2012.

فـ«الْعَلْمَانِي» ليس هناك ما هو أشدُّ سُخْفاً عنده من تَرْك كل الأخطار الماديّة تُهدّد حياة النَّاس والاهتمام بما يُسمّى «الأمن الرُّوحيّ» (كما لو كان هو الطَّرِيق الموصِل إلى ضمان «الخَلاص النّهائيّ»). إذ بما أنّ الحياة لا تعدو - في نظر «الْعَلْمَانِي» - هذا العالم (حتى فيما يُميّزه ممّا يُسمّى «رُوحياً» أو «معنويّاً»)، فإنّ «الأمن» المطلوب ليس شيئاً آخر غير «التَّمكين الماديّ» في أدقّ معانيه وأعمق أسسه وأوسع آفاقه. ولهذا، بدلاً من تسخير النَّاس أو استغلالهم باسم «الأمن الرُّوحيّ» (ومُتعلّقه «الخَلاص الرُّوحيّ»)، فإنّ ما يجب تحقيقه لا يتجاوز «الخَلاص الدُّنيويّ» تمكيناً ماديّاً وترفيهاً معنويّاً.

غير أنّ «المؤمن» يَعْلَم أنّ الله تعالى قد خَلَق الإنسان في كِبَدٍ وأنّ مَشِيتَهُ، سُبْحَانَهُ، اقتضتْ أن يكدح العبدُ كَذْحاً لِلِقَاءِ رَبِّهِ. فـ«الوجود البشريّ» في هذا العالم يُعدّ عند «المؤمن» إنعاماً وابتلاءً لا ينفصلان البتّة. وبالتالي، فإنّ مُقتضى «العمل الصّالح» أنّه مُجاهدَةٌ لِلنَّفْسِ ومُغَالَبَةٌ لِلْأَقْدَارِ بحثاً عن «التَّمكين» للروح بما هي قُدْرَةٌ على مُلابَسَةِ «الحقّ» أتمّاناً وإيماناً. وإنّ ما يُهدّد «الأمن الرُّوحيّ» ليس شيئاً آخر غير افتقار «التَّمكين الماديّ» الذي يجعل العباد كادحين بما يُنزّلهم إلى أسفل سافلين في إخلادهم إلى الأرض طلباً لحاجاتهم الطبعيّة والضروريّة.

وكونُ «الإيمان» يقوم أصلاً في «التّصديق مع الأمن من كذب المُخْبِر»، فإنّ الواجب على «المؤمن» أن يدخُل في سيرة «صدق الأمانة» التي أتمنّه الله عليها عملاً صالحاً ومُعَامَلَةً بِالْحُسْنَى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: 15]؛ «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ». [أحمد: مسند، 12324؛ الألباني: صحيح الجامع، 7179]؛ «المؤمن من أَمِنَهُ النَّاسُ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدَيْهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السُّوءَ. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ رَجُلٌ الْجَنَّةَ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ!» [أحمد: 154/3].

وبما أن الإخلاق إلى الأرض أتباعاً للهوى يَرجع إلى موت «الإيمان» في قلب صاحبه، فإنَّ الاشتغال بـ«الأمن الروحي» اشتغالٌ بحقيقة «الوجود البشري» بما هو وجودٌ أسمى من وجود كلِّ «الأشياء» وأفضلُ من كثيرٍ من «الأحياء». فلا معنى، إذًا، لـ«التمكين المادي» عند «المؤمن» إلا بما هو الأساس الطبيعي والضروري لـ«الأمن الروحي» الذي يُمثل غاية الوجود والعمل الإنسانيين.

ومن ثمَّ، فإنَّ التأسيس المادي لـ«الأمن الروحي» ليس معناه حَضْرَهُمُ «المواطن» في الاستجابة لحاجاته الطبيعية والضرورية لكي يَتَفَتَحَ معنوياً ووجدانياً فيصير أكثر إبداعاً وإنتاجاً، وإنما هو بالأساس توفير الشروط الموضوعية التي تكفل له مُواجهَةُ عَوَائِلِ «الجهل المؤسَّس» تاريخياً واجتماعياً، وهو الجهل الذي أراد له بعضهم أن يكون مُعَبِّراً فقط عن «التدين» بصفته ذلك «الفقر الثقافي» الذي لا يُمثل، في نظره، إلا «الجهل المقدَّس» المرعَى بين «المؤمنين»⁽¹⁾. والحال أنَّ «الجهل المؤسَّس» إنما هو عَيْنُهُ «الاغتراب» و«الاستلاب» من حيث كونُهُما يُجسِّدان الجهل بالضرورة الاجتماعية والتاريخية كما تَسْكُنُ الإنسان فتحوِّله إلى مجرد دابة لا تَعْرِفُ مَأتاها ولا مُنتهاها فتُخلِدُ إلى الأرض إخلاداً حَتَّى يَحِينَ هَلَاكُهَا!

والمؤسف، بهذا الصدد، أنه بدلاً من تأسيس «التعليم» و«الإعلام» العموميين بالشكل الذي يَسمح بتكافؤ الفرص في تحصيل وسائل الدفاع عن النفس ضدَّ «التمييز» في الثقافة (كما في غيرها)، صارت المؤسسات العمومية تشتغل كوسائط لـ«تعميم الجهل»، حيث أنَّ اشتغال «المدرسة» و«الإذاعة -

(1) أنظر:

- Olivier Roy, *la sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, [2008] 2012;

وقارن به: أولفیه روا، الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار

الساقی، ط 1، 2012.

التَّلَفُّزَة» يَتَوَسَّلُ مِنْهَجِيًّا بِـ«التَّعْلِيمِ» و«الإعلام» بصفتيها مجموعة من آليات «التَّغْلِبِ» و«التَّعْتِيمِ» لتسخير كُتْلٍ أو حُشود يَظُنُّ «المُسْتَبْدُونَ» أَنَّهُ لَا يَنْفَعُ مَعَهَا إِلَّا «التَّضْلِيلُ» تَسْلِيَّةً وَتَلْهِيَةً كَيْفَمَا اتَّفَقَ وَبِأَيِّ ثَمَنِ. وَلَا غَرَابَةَ، بِالتَّالِي، أَلَّا تَعْدَمَ بَيْنَ «المُؤَاطِنِينَ» مَنْ يَزْهَدُ فِي الْمُطَالَبَةِ بِحُقوقِهِ الْأَسَاسِيَّةِ وَيَلْتَجِي إِمَّا إِلَى نَسْيَانِ وُجُودِهِ تَعَاطِيًّا لِلْمُخْذِرَاتِ وَالْمُسْكِرَاتِ أَوْ إِدْمَانًا لِلْمُنَشَّطَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ، وَإِمَّا إِلَى التَّغْنِي بِهَوِيَّتِهِ الْمُسْتَعْرِضَةِ تَغْهِيْرًا جَسَدِيًّا أَوْ الْمُسْتَدْبِرَةِ تَأْصِيلًا ثَقَافِيًّا.

وَيَنْبَغِي أَلَّا يَخْفَى أَنَّ الَّذِينَ يَرُونَ، بِأَسْمِ «عِلْمَانِيَّةٍ مَانِعَةٍ»، ضَرُورَةَ تَخْلِي «الدَّوْلَةِ» عَنِ «الدِّينِ» (وَالْتِزَامِهَا الْحَيَادِ السَّلْبِيَّ فِي مَجَالِ الْإِعْتِقَادَاتِ)، وَكَذَا الَّذِينَ يَدْعُونَ - بِأَسْمِ «إِسْلَامَانِيَّةٍ جَامِعَةٍ» - إِلَى اسْتِبْدَادِ «الدَّوْلَةِ» بِـ«أَمْرِ الدِّينِ» (وَالْتِزَامِهَا لِلْعِبَادِ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ اعْتِقَادُهُ أَوْ فَعْلُهُ) يُعَدَّانِ كِلَاهُمَا فَرِيقَيْنِ لَا يَعْتَمِدُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، قَانُونِيًّا وَمُؤَسَّسِيًّا، الْحَقُّ الشَّخْصِيَّ فِي «الْإِعْتِقَادِ» وَ«التَّفْكِيرِ» وَ«التَّعْبِيرِ» (خَارِجَ كُلِّ تَضْيِيقٍ أَوْ إِكْرَاهٍ) إِلَّا مِنَ النَّاحِيَةِ الشَّكْلِيَّةِ. وَلِهَذَا تَرَاهُمْ يَتَهَجَّجُونَ أَيْمًا ابْتِهَاجٍ فِي تَقْدِيمِ أَنْفُسِهِمْ كَمُدَافِعِينَ شَرِسِينَ عَنْهُ أَوْ كَمُعَارِضِينَ أَشَدَّاءَ لَهُ. وَالظَّاهِرُ أَنَّهُمْ جَمِيعًا لَا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّهُ مِنْ مَصْلَحَتِهِمْ أَنْ يَخْضَعَ عَامَّةُ النَّاسِ لـ«تَفْرِغٍ مِنْهَجِيٍّ» يَجْعَلُهُمْ مُهَيَّئِينَ لِكُلِّ أَنْوَاعِ «التَّضْلِيلِ» وَ«التَّجْهِيلِ» فِي إِطَارِ تَحْرِيرِ «الدَّعْوَةِ» مِنْ سُلْطَانِ «الدَّوْلَةِ».

لَكِنَّ الْحَرَصَ عَلَى إِلْزَامِ (وَالْتِزَامِ) «الدَّوْلَةِ» (كسُلْطَاتٍ عُمُومِيَّةٍ) الْحَيَادِ فِي مَجَالِ الْإِعْتِقَادَاتِ لَيْسَ مَعْنَاهُ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يُتْرَكَ «المُؤَاطِنُونَ» غُرْلًا عَلَى الْمُسْتَوَى الْمَادِيِّ وَالثَّقَافِيِّ بِحَيْثُ يَسْهُلُ اسْتِدْرَاجُهُمْ، فِي هَذَا الْإِتِّجَاهِ أَوْ ذَاكَ، مِنْ قِبَلِ تُجَّارِ «التَّضْلِيلِ» بِكُلِّ أَصْنَافِهِمْ. ذَلِكَ بِأَنَّ «الدَّوْلَةَ» مُطَالَبَةٌ - خُصُوصًا بِمُجْتَمَعَاتِ أَكْثَرِيَّةِ النَّاسِ فِيهَا مُسْلِمَةٍ - أَنْ تُؤَمِّنَ مَادِيًّا أَيْ سَعْيَ فَرْدِيٍّ (أَوْ شَخْصِيٍّ) نَحْوَ مَا يُعْرَضُ، فِي الْمَجَالِ الْعُمُومِيِّ، مِنْ أَشْكَالِ التَّفْضِيلَاتِ وَالتَّوْجِيهَاتِ بِشَأْنِ «الْحَيَاةِ الطَّيِّبَةِ»؛ أَيْ أَنْ تُؤَفِّرَ كُلَّ الشُّرُوطِ الْمَوْضُوعِيَّةِ الَّتِي تُمَكِّنُ مَجْمُوعَ «المُؤَاطِنِينَ» مِنَ الْقُدْرَةِ نَظَرِيًّا وَعَمَلِيًّا عَلَى التَّفَرُّغِ بِأَنْفُسِهِمْ فِيمَا يَصْلُحُ لَهُمْ بَعِيدًا عَنْ كُلِّ وَصَايَةٍ أَوْ تَدْجِيلٍ.

وهكذا، فحيثما لم يُمكنْ مادياً وموضوعياً لشروط «الآمن الروحي» على النحو الذي يضمن إمكان السعي الحر نحو «الحياة الطيبة»، فإن الناس يجدون أنفسهم حتماً في مواجهة أشكال من «المُعانة» و«الآمن» التي تُعاش ذاتياً كنوع من «الأصالة»، وهو ما يجعل حاضريهم بلا معنى ويُفقد مستقبلهم كل أفق؛ مما يقودهم إلى البحث لوجودهم «المُهْدَد» و«الضائع» عن ملاذ الآمن في ماضٍ تُرى فيه كل «الأصالة» المُفْتَقَدَة ضمن واقعهم المعيش بلا آمن ولا أمل. ومن هنا يأتي ذلك الهوس بـ«الهوية» منظوراً إليها كتطابق مع «الأصل» و/أو كحفظ لـ«الأصالة» المُعْتَبَرَة مُتَجَذَّرَة تاريخياً في «أرض» يُظَن أنها كانت ولا تزال (وستبقى) واحدة وثابتة أو المُتَوَهِّمَة مُتَضَمِّنَة ثقافياً في «تراث» يُقْبَل دائماً أن يُستحضر مُباشرةً «جوهره» الأصيل والخالد!

ثَبَتَ المَرَا جِع

مراجع بالعربية :

- ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، للنشر، تونس، 1984، ج 1 و ج 3.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، [ط 1، 1418هـ/1997م]؛ ط 2، 1420هـ/1999م، ج 1.
- أدهم (إسماعيل أحمد)، المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، تحرير وتقديم د. إبراهيم أحمد الهواري، دار المعارف، 1986.
- أركون (محمد)، القرآن. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، 2001.
- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 5، 2000.
- المؤلف نفسه، النص والسلطة والحقيقة. إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 4، 2000.
- أونفري (مشيل)، كتاب نفى اللاهوت. فيزياء المتأفزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط 1، 2012.

- الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004.
- حللي (عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والعجزة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 2001، ص. 126-128.
- خشيم (علي فهمي)، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط 1، 1997.
- الخطابي (أبو سليمان)، بيان إعجاز القرآن، ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي والجرجاني»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 16، ط 3، 1976.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- رضا (رشيد)، محمد، تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ/1947م، ج 3.
- الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق الدكتور نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1424 هـ/2004م.
- المؤلف نفسه، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ج 1.
- روا (أولفيه)، الجهل المقدس. زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقى، ط 1، 2012.
- الزمخشري (جار الله أبي القاسم محمود بن عمر)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط 1، 1418 هـ/1998م، ج 1.

- السيوطي (جلال الدين)، المَهْدَبُ فيما وقع في القرآن من المُعَرَّب، تحقيق التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، المحمدية.
- سارتر (جان بول)، الوجود والعدم. بحث في الأنطولوجيا الظاهرانية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966؛ أو جان بول سارتر، الكينونة والعدم. بحث في الأنطولوجيا الفنونمينولوجية، ترجمة د. نقولا متيني ومراجعة د. عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009.
- سروش (عبد الكريم)، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2009.
- شاهين (عبد الصبور)، في العربية والقرآن، مكتبة الشباب، ط 1، 1998.
- شريف (عمرو)، رحلة عقل. هكذا يقود العلمُ أشرسَ الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة [ط 1، 2010]، ط 4، 2011.
- شريف (عمرو)، وهم الإلحاد، مجلة الأزهر، 1435هـ/ 2013م.
- شريف (عمرو)، خُرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2014.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمو محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 1 و ج 5.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1422هـ/ 2001م، ج 4، ص. 553.
- طه (عبد الرحمن)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، [المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987]؛ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2000.

- المؤلّف نفسه، العمل الديني وتجديد العقل [1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 2000.
- المؤلّف نفسه، رُوح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2006.
- المؤلّف نفسه، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2012.
- المؤلّف نفسه، رُوح الدّين: من ضيق العُلْمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1 و ط 2، 2012.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط 1، 1421هـ/2000م، ج 1.
- العلواني (طه جابر)، لا إكراه في الدّين: إشكالية الرّدة والمُرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق، [ط 1، 2003]؛ ط 2، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1427هـ/2006م.
- العقل ومسألة الحدود (la raison et la question des limites)، سلسلة حوارات فلسفية رقم 1، نشر الفنك-الدار البيضاء، 1997.
- قطب (سيد)، في ظلال القرآن، دار الشروق، [ط 1، 1972]؛ ط 32، 1423هـ/2003م، مج 1.
- الكور (عبد الجليل)، الإسلام يُسائل الحداثة، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.
- المؤلّف نفسه، تساؤلات التفلسف وتضليلات اللّغوى، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.
- المؤلّف نفسه، ملحمة انتفاض اللسان العربي: لسان العرب القلق، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.

- كانط (إيمانويل)، الدين في حدود مُجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، ط 1، 2012.
- كون (توماس)، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992؛ بنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005؛ بنية الثورات العلمية، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- المزوغي (محمد)، عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقى، ط 1، 2007.
- النقّاري (حمّو)، منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الكلامي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1431هـ/ 2010م.
- هف (توبي أ.)، فجر العلم الحديث، الإسلام-الصين-الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم 260، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1421هـ/ أغسطس-آب 2000م.

مراجع بلغات أجنبية:

- Arkoun (Mohammed), *la pensée arabe*, éd. PUF, [1975], 2008.
- Id, *lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Apel (Karl-Otto), *Ethique de la discussion*, éd. Du Cerf, trad. Mark Hunyadi, 1994.
- Id, *discussion et responsabilité I : l'éthique après Kant*, éd. Du Cerf, 1996.
- Id, *Discussion et responsabilité II: contribution à une éthique de la responsabilité*, éd. Du Cerf, 1998.
- Berque (Jacques), *Le Coran: essai de traduction*, éd. Albin Michel-Sindbad, Paris, 2ème éd, 1994.
- Blachère (Régis), *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2° éd., 1959; réimp. 1991.

- Bourdieu (Pierre), *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, éd. Fayard, Paris, 1982 ; Id, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond and matthew Adamson, Polity Press, 1991 ; Id, *Langage et Pouvoir symbolique*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, 2001.
- Bouveresse (Jacques), *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, éd. Raisons d'agir, Paris, 1999.
- Id, *Peut-on ne pas croire ? , Sur la vérité, la croyance et la foi*, éd. Agone, Coll. Banc d'essais, Paris, 2007.
- Brubaker (Roger), *The limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwen, [1984], 1991 by Routledge.
- Chabbi (Jacqueline), *le Coran décrypté: figures bibliques an Arabie*, éd. Fayard, 2008.
- Coady (C. A. J.), *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press Oxford, [1992], Reprinted 2002.
- Comte-Sponville (André), *l'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2007; le livre de Poche, 2008.
- Dawkins (Richard), *The God Delusion*, Bantam Press/Houghton Mifflin Company, New York, 2006 ; Black Swan, 2007; trad. Par Marie-France Desjeux-Lefort, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, 2008 ; Perrin, Paris, 2009.
- De Munck (Jean), *l'institution sociale de l'esprit*, éd. PUF, coll. «l'interrogation philosophique», Paris, 1999.
- De Prémare (Alfred-Louis), *Aux origines du Coran, Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, éd. Cérès/Edif/Le Fennec, 2005.
- Dennett (Daniel C.), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Group, 2006.
- Eco (Umberto), *À reculons, comme une écrevisse*, Grasset, Paris, 2006.
- Ferretti (Giovanni), *Ontologie et théologie chez Kant (1996)*, éditions du Cerf, Paris, 2001.
- Fernandez (Irène), *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, éd. Philippe Rey, 2005.
- Filoramo (Giovanni), *Qu'est-ce que la religion ? thèmes, méthodes, problèmes*, trad. Par Noël Lucas, les éditions du Cerf, Paris, 2007.

- Finkelstein (Israel) & Silberman (Neil Asher), *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, 2001 ; trad. Par Patrice Ghirardi, *la bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, éd. Bayard, 2002.
- Id, *David and Solomon: in Search of Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*, Free Press, 2006.
- Flew (Antony) & Varghese (Roy Abraham), *There is not A God: how the most notorious atheist changed his mind*, HarperOne, 2007.
- Flew (Antony), *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, edited by Stan W. Wallace, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.
- Grice (H. Paul), «Logic and Conversation», *Syntax and Semantics*, Vol. III, *Speech Acts*, ed. P. Cole & J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975, p. 41-58; trad. Fr, «logique et conversation», In: *Communications*, 30, 1979. pp. 57-72.
- Id, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.
- Guittou (Jean) & Bogdanov (Gritchka) et Bogdanov (Igor), *Dieu et la science: vers le métaréalisme*, éd. France Loisirs, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991.- Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, 2004; Free Press, 2006.
- Habermas (Jürgen), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, éd. Du Cerf, 1986 ; éd. Flammarion, coll. Champs/essai, 1999.
- Id, *De l'éthique de la discussion*, trad. Par Mark Hunyadi, éd. Flammarion, coll. Champs/essais, [1999], 2013.
- Hitchens (Christopher), *God is not great : how religion poisons everything*, Allen & Unwin, 2007.
- Hoyland (R.), «New Documentary Texts And The Early Islamic State», *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, 2006, Volume 69, No. 3, pp. 410-411. Quoted in: M. S. M. Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman, *From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins Of The Qur'an* (<http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/vowel.html> >).
- Huff (Toby E.), *The Rise of Early Modern Science, Islam, China and The West*, Cambridge University Press, [First edition, 1993], Second Edition, 2003.

- Ibn Warraq, *Why I am not Muslim*, Prometheus Books, [1995] 2003 ; traduction française: *Pourquoi je ne suis pas musulman*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1999.
- Jacques (Francis), *Dialogiques I: recherches logiques sur le dialogue*, éd. Puf, Paris, 1979 ;
- Id, *Dialogiques II: l'espace logique de l'interlocution*, éd. Puf, Paris, 1985.
- Jeffrey (Arthur), *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938; reedition Brill, Leide, Boston, 2007.
- Kristeva (Julia), *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Librairie Arthème Fayard, Folio/essais, 1988.
- Kuhn (Thomas S.), *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012 ; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008.
- Ladrière (Jean), *les limitations internes des formalismes: Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957.
- Lackey (Jennifer) & Sosa (Ernest) ed, *The Epistemology of Testimony*, Clarendon Press. Oxford University Press, 2006.
- *Les Limites de la rationalité*, colloque de Cerisy: tome 1 («rationalité, éthique et cognition»), sous la direction de Jean-Pierre Dupuy et Pierre Livet ; tome 2 («les figures du collectif»), sous la direction de Bénédicte Reynaud, éd. La Découverte & Syros, Paris, 1997.
- Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000; *The Syro-Aramaic Reading of The Koran: A Contribution to decoding of the language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, 2007.
- Miller (Gary), *The Amazing Qur'an*, Abul-Qasim Publishing House, 1992.
- Mingana (Alphonse), «Syriac Influences On The Style Of The Kur'an», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1927, Volume II, pp. 77-98; Also see A. Mingana, «An Ancient Syriac Translation Of The Kur'an Exhibiting, New Verses And Variants», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1925, Volume IX, pp. 188-235.

- Onfray (Michel), *Traité d'athéologie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005 ; Livre de Poche, 2006 ; Translated by Jeremy Leggatt, *In Defense of Atheism: the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Viking Canada, 2007; or: *Atheist Manifesto, the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Melbourne University Press, 2007; Arcade Publishing, 2011.
- Perelman (Chaïm) & Olbrechts-Tyteca (Lucie), *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, [1958], Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, 740p ; *The New Rhetoric: A Treatise on argumentation*, translated. By John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre Dame Press, 1969, 566p.
- Pascal (Blaise), *les Provinciales, Les pensées et Opuscules Divers*, éd. La Pochothèque, le livre de poche/Classiques Garnier, Paris, 2004.
- Roy (Olivier), *la sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, [2008] 2012 ;
- Russell (Bertrand), *Why I am not a Christian And Other Essays on Religion and related subjects*, Routledge and New York, 2004. Trad. Par Guy Leclech, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, J. J. Pauvert éditeur, Genève, 1960.
- Sartre (Jean-Paul), *l'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, éd. Gallimard, coll. Tel, 1943.
- Singh (Bhagat), *Why I am An Atheist: An Autobiographical Discourse*, [1931] Hope India Publications, 2005.
- Sokal (Alan), «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity,» In *Social Text*, 46/47, pp. 217-252 [spring/summer 1996].
- Sokal (Alan) & Bricmont (Jean), *Intellectual impostures*, Profile Books, London, 1998, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998 ; *Impostures intellectuelles*, éd. Odile Jacob, 1997.
- Staune (Jean), «Qu'est-ce-que l'obscurantisme ?» ; «Voyage au coeur de l'obscurantisme scientifique» et «Analyse d'un exemple d'obscurantisme scientifique» in:
- Id, *Notre existence a-t-il un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, éd. Presses de la Renaissance, 2007, chap 3 :«vers de nouvelles lumières», p. 39-48, et p. 102 et suiv;

- Id, *la science en otage: comment certains industriels, écologistes, fondamentalistes et matérialistes nous manipulent*, éd. Presses de la Renaissance, Paris, 2010, introduction: p. 7-15 et chap 6 «à obscurantiste, obscurantiste et demi», p. 192-215.
- Stenger (Victor J.), *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe*, 2003.
- Id, *God The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, 2007; trad. Fr. *Dieu, l'hypothèse erronée : comment la science prouve que Dieu n'existe pas*, H & O, 2009.
- Id, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, 2009.
- Id, *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*, Prometheus Books, 2012.
- Id, *God and the Atom: From Democritus to the Higgs Boson*, Prometheus Books, 2013.
- Stott (John), *Why I am A Christian : This is my story*, IVP Books, 2003.
- Swinburne (Richard), *Is there a God*, Oxford University Press, 1996; Revised edition, 2010; trad. Par Paul Clavier, *Y a-t-il un Dieu?*, éditions d'Ithaque, Paris, 2009.
- Tiercelin (Claudine), *le ciment des choses: Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, éditions d'Ithaque, 2011.
- Toulmin (Stephen E.), *The Uses of Argument*, [1958], Updated Edition, Cambridge University Press, 2003; trad. Par Philippe De Brabanter, *Les usages de l'argumentation*, éd. PUF, Paris, 1993.
- Townsend (H. G.), «The Obscurantism of Science», in *The Journal of Philosophy*, Vol. 22, No. 20 (Sep. 24, 1925), pp. 548-552.
- Zammit (Martin R.), *A Comparative Lexical Study in Qur'anic Arabic*, Brill, Leiden Boston, 2002.

